

Humboldt-Universität zu Berlin

DISSERTATION

Traditionen und Perspektiven im Werk von Erich Fromm

Zur Erlangung des akademischen Grades
Dr. phil.

eingereicht am Fachbereich Philosophie / Humanontogenetik durch

Dr. med. Alfred Lévy
(29.6.1945, geb. in Herisau/Schweiz)

Dekanin: Prof. Dr. Sieglind Ellger-Rüttgardt

Gutachter: 1. Prof. Dr. Karl-Friedrich Wessel
2. PD Dr. med. et phil. Gerhard Danzer

eingereicht: 18. Oktober 2000
Datum der Promotion: 12. Dezember 2000

Abstract zu „Traditionen und Perspektiven im Werk Erich Fromms“

Erich Fromms (1900-1980) Quellen werden aus seiner Biographie, dem Gedankengut der jüdischen Religion (vor allem der Propheten und des Talmud), der Soziologie Alfred und Max Webers, der religiösen und philosophischen Humanisten, des frühen Karl Marx und der Psychoanalyse Freuds erschlossen und anhand seines Werkes dargestellt und erörtert.

Es folgen in chronologischer Reihenfolge Analysen von Fromms Beiträgen zu einer ethisch inspirierten Psychoanalyse, zur analytischen Sozialpsychologie, zur jüdischen, christlichen und buddhistischen Religionspsychologie und seinem Konzept einer nicht-theistischen, humanistischen Religion, zum Matriarchat, zum Marxismus und dem daraus abgeleiteten humanitären, „kommunitären“ Sozialismus, zur Kulturanalyse, Kulturkritik und zum Humanismus.

Detailliert wird auf Fromms berühmte sozialpolitische und kulturhistorische Untersuchungen des Mittelalters, der Renaissance, des Protestantismus, des Kapitalismus, des Nationalsozialismus, des Kommunismus, der Technik und der destruktiven Aggression eingegangen, welche zu seinen bekannten Begriffen des „Gesellschaftscharakters“, des „Konsum-“ und „Marketing-Charakters“ sowie der „Nekrophilie“ führten.

Fromms umfangreiches Werk wird abschließend gewürdigt und vor allem in den Bereichen der Sozialpsychologie, Aggressionstheorie und Pädagogik kritisiert, indem seine Konzepte auf die moderne Jugend des Jahres 2000 und den heutigen Gesellschaftscharakter angewandt werden.

Methodisch wurde kritisch-historisch, religionspsychologisch und tiefenpsychologisch (psychoanalytisch und individualpsychologisch) vorgegangen.

Erich Fromm, humanistische Psychoanalyse, Sozialpsychologie, kommunitärer Sozialismus, Kulturanalyse, Aggressionstheorie, Sozialcharakter.

Abstract to „Traditions and Perspectives in the Work of Erich Fromm“

Erich Fromms (1900-1980) sources are disclosed of his biography, of his judaistic thoughts (especially of des prophets and the talmud), of the sociologic concepts (Alfred and Max Weber), of the religious and philosophical humanists, of the early Karl Marx and of the psychoanalysis Sigmund Freuds.

The analysis follows in chronologic order Fromms concepts of an ethical inspired psychoanalysis, of his socialpsychology, of his judaistic, christian and buddhist psychology of religion, of his project of an non-theistic humanistic religion, of the matriarchat, oft the Marxism and the derived humanistic „communitarian“ Socialism, of the culture-analysis and –critique.

In detail are Fromms famous sociopolitical researches on the Middle Ages, the Renaissance, the Protestantism, the Kapitalism, the Nationalsocialism, the Kommunism, the technic and the aggression (destructivity) described. This leads to the terms of the „social-character“, the „consum- and marketing-charakter“ and the „necrophily“. The work ends with the valuation and critique of Fromms oeuvre especially in the parts of the socialpsychology, the theory of aggression and pedagogy. The evaluation is made with the character of the modern youth of the year 2000 and the modern social-character. As methods are used: history and critique of religion, depth-psychology (psychoanalysis and individualpsychology).

Erich Fromm, humanistic psychoanalysis, social psychology, communitarian socialism, analysis of culture, theory of aggression, social character.

Inhalt

FRAGESTELLUNG, HYPOTHESEN UND METHODIK.....	6
EINLEITUNG 8	
BIOGRAPHISCHES ZU ERICH FROMM	9
1. VON DER PSYCHOANALYSE ZUR ANALYTISCHEN SOZIALPSYCHOLOGIE	16
1.1. Religionspsychologie und Psychoanalyse.....	16
1.1.1. Jüdische Religionspsychologie	16
1.1.2. Christliche Religionspsychologie.....	18
1.2. Grundlegung einer Sozialpsychologie und der Übervater Freud	20
1.2.1. Sigmund Freud, der Übervater.....	23
1.2.2. Analytische Ethnologie und Ödipus-Komplex	29
1.3. Analytische Sozialpsychologie	30
1.3.1. Karl Marx und die Psychoanalyse.....	30
1.3.2. Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie.....	31
1.3.3. Abgrenzung von Freuds Psychoanalyse.....	33
1.4. Studien über Autorität und Familie. Die Konzeption des Gesellschaftscharakters	35
1.5. Kritik an und Konkurrenz mit Kollegen	38
2. VOM JUDENTUM UND CHRISTENTUM ZUR RELIGION OHNE GOTT	41
2.1. Radikale Religionskritik.....	41
2.2. Psychoanalyse und Religion oder von der autoritären zur humanistischen Religion.	43
2.3. Auf der Suche nach der Universalsprache: Märchen, Mythen, Träume	50
2.4. Die Aktualität der Propheten — Fromms alt-neues Bündnis mit dem Alten	
Testament und dem Zen-Buddhismus.....	56
2.5. Blasphemie oder eine neue Religion? — „Ihr werdet sein wie Gott“	62
2.6. Freud und Marx als „atheistisch-religiöse Denker“	68
3. VOM BEITRAG DES MATRIARCHATS ZUM MARXISMUS UND VOM	
MARXISTISCHEN ZUM KOMMUNITÄREN SOZIALISMUS	70
3.1. Plädoyer für eine Renaissance des Matriarchats.....	70
3.2. Das Marxsche Menschenbild und der historische Materialismus. Der Begriff der	
Arbeit und der Produktivität im Sinne von Marx.....	75
3.3. Entfremdung	80
3.4. Der Marxsche Sozialismus	81
3.5. Die humanistische Psychoanalyse und ihr Konzept für eine gesunde Gesellschaft	85
3.6. Der Roboter-Mensch des 20. (und 21.) Jahrhunderts	87
3.7. Wege aus einer kranken Gesellschaft. Die Irrtümer und Widersprüche von Marx.	89
3.8. Der kommunitäre Sozialismus als Weg zu einer gesunden Gesellschaft	91
3.9. Fromms sozialistisches Manifest und Programm aus dem Jahre 1960: <i>Den</i>	
<i>Vorrang hat der Mensch!</i>	95
4. KULTURANALYSE UND KULTURKRITIK.....	97
4.1. Geschichtliches und Begriffsklärung	97
4.1.1. Zur Geschichte der Kulturkritik.....	97
4.1.2. Normal, gesund, krank oder neurotisch — gelten diese Begriffe auch für die	
Gesellschaft?98	
4.2. Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz.	99
4.3. Zur Psychologie des ohnmächtigen Kleinbürgers	101
4.4. Die Furcht vor der Freiheit	103

4.5. Kulturanalyse des Mittelalters und der Reformation.....	104
4.6. Flucht ins Autoritäre, Destruktive oder Konformistische.....	107
4.7. Nationalsozialismus, Hitler und die Nekrophilie.....	110
4.7.1. Psychologie des Nazismus und des Kleinbürgers Hitler.....	110
4.7.2. Hitler als Prototyp des Nekrophilen.....	111
4.8. Das Doppelgesicht der Freiheit in der Moderne.....	113
4.8.1. Kulturanalyse und Kulturkritik der demokratischen Gesellschaft.....	113
4.8.2. Kulturanalyse der technisierten Gesellschaft. Irrationale und rationale Autorität. 115	
4.9. Aggression, Destruktivität und Nekrophilie in der Gesellschaft.....	117
4.10. Sozial-politische Stellungnahmen.....	122
5. VISIONEN EINES NEUEN HUMANISMUS.....	127
5.1. Grundzüge einer humanistischen Ethik.....	127
5.1.1. Die Natur des Menschen und dessen Möglichkeit, einen produktiven Charakter zu entwickeln.....	128
5.1.2. Selbstsucht und Selbstliebe.....	130
5.1.3. Autoritäres und humanistisches Gewissen.....	131
5.1.4. Lust, Glück und Glauben.....	131
5.1.5. Das Böse: Neurose oder Defekt? Absolute und relative (humanistische) Ethik. 132	
5.1.6. Ist der Mensch gut oder böse?.....	133
5.2. Geschlecht und Charakter. Die Kunst des Liebens.....	136
5.2.1. Defiziente und echte Formen der Liebe.....	138
5.2.2. Liebe zwischen Eltern und Kind; Ablösung von der Familie.....	139
5.2.3. Die Liebesobjekte: der Nächste, das Kind, der Partner, das Selbst und Gott.....	140
5.2.4. Der Verfall der Liebe in der westlichen Welt.....	141
5.2.5. Hohe Schule der Liebeskunst.....	142
5.3. Der Beitrag der Psychoanalyse zum Humanismus.....	142
5.4. Der Mensch ist kein Ding, sondern ein Wert.....	145
5.5. Sozio-politischer Humanismus: Der gesunde Mensch und die gesunde Gesellschaft.....	147
5.6. Zum Programm eines neuen Humanismus.....	150
6. AUSBLICK UND KRITISCHE WÜRDIGUNG: FROMMS BEITRÄGE ZUR RELIGIONSPSYCHOLOGIE, SOZIOLOGIE, PÄDAGOGIK, INTERDISZIPLINARITÄT UND HUMANISTISCH-SOZIALPOLITISCHEN PRAXIS.....	157
6.1 Basis des Frommschen Denkens: Die jüdische Sozialisation.....	157
6.1.1. Religionspsychologische Erwägungen.....	158
6.1.2. Zur Rezeptionsgeschichte von Fromms Religionspsychologie.....	160
6.2 Analytische Sozialpsychologie.....	161
6.2.1. Die „Kritische Theorie“ und der Gesellschaftscharakter.....	162
6.2.2. Symboltheorie, Interaktionslehre und Sprache.....	163
6.3 Aggressionstheorie.....	165
6.3.1. Neo-marxistische Analyse der Aggression.....	165
6.3.2. Sozialanalytische Theorie der Aggression; Kritik der Frommschen Thesen.....	168
6.4 Pädagogik.....	169
6.5 Gibt es einen modernen Gesellschaftscharakter?.....	174
6.5.1. Der moderne Marketing-Charakter.....	176
6.5.2. Ost- und westdeutscher Gesellschaftscharakter?.....	177
6.5.3. Kindheit und Jugend 2000 in Deutschland.....	178
6.5.4. Die Generation Golf.....	180
6.5.5. Jugend 2000.....	181
6.6 Abschließende Bemerkungen.....	183
7. ZUSAMMENFASSUNG.....	186

8. LITERATURVERZEICHNIS.....187**9. CHRONOLOGISCHES SCHRIFTENVERZEICHNIS ERICH FROMMS MIT
BANDANGABEN DER GESAMTAUSGABE (DVA UND DTV 1980/81; 1989; 1999;
JAHRESZAHL IN KLAMMERN: SCHRIFTEN AUS DEM NACHLAß, NEU-EDITION) 193**

Anmerkung zur Textgestaltung: In den einzelnen Kapiteln sind die Veröffentlichungen fett und kursiv ausgedruckt, wenn sie das erste Mal zitiert und kommentiert werden. Seine Werke werden größtenteils aus der Gesamtausgabe (Kürzel: GA, Bandzahlen arabisch), Hrsg. von Rainer Funk, Stuttgart 1980/1981, zitiert.

Fragestellung, Hypothesen und Methodik

In der folgenden Arbeit ist beabsichtigt, folgende *Fragen* zu beantworten:

- 1 Aus welchen kulturgeschichtlichen Quellen speist sich die Psychologie und Soziologie Fromms?
- 2 Welche Auswirkungen haben diese geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen auf das humanistische, religiöse, soziologische und psychologische Denken Fromms?
- 3 Wie wirkte sich Fromms religiöse Sozialisation auf seine wissenschaftliche Terminologie aus?
- 4 Inwieweit sind Fromms Begriffe des Gesellschaftscharakters und der Charakterologie noch heute in der Soziologie und Psychologie an- und verwendbar?
- 5 Sind Fromms sozial-politische Utopien realisierbar und, wenn ja, mit welchen Modifikationen?

Im Verlauf der Untersuchung werden folgende *Hypothesen* aufgestellt und — soweit möglich — überprüft:

- A Die jüdisch-religiöse Sozialisation war prägend für Werk und Leben Erich Fromms. Aus ihr resultieren persönliche, idealistische und wissenschaftliche Orientierungen am „Sein“, am humanitären und kommunitären Sozialismus sowie dualistisch-dichotome Konzepte wie „rational-irrational“, „Biophilie-Nekrophilie“ oder „Haben-Sein“.
- B Als Angehöriger einer Minderheit war Fromm dazu prädestiniert, gegen den „Mainstream“ des Patriarchats (Autoritarismus), des Nationalismus und der traditionellen Glaubensbekenntnisse anzukämpfen. Der Marxismus erwies sich dabei als tragfähiges Fundament in der Auseinandersetzung mit dem in der Gesellschaft vorherrschenden Kapitalismus.
- C Andererseits trugen die ängstlich-verwöhnende und religiöse Erziehung durch die Eltern zu konservativen und narzißtischen Zügen bei, die sich als Originalitäts-Streben und im Alter als verstärkte religiöse und mystische Glaubensinhalte manifestierten.
- D Als Einzelkind hatte Fromm Mühe, sich in eine Gemeinschaft von Gleichaltrigen (z.B. Kolleginnen und Kollegen) einzufügen, obwohl er sich stets darum bemühte. Eine gewisse Fremdheit ist deshalb auch an seinen Begriffen festzustellen: Fromm nennt z.B. das Soziale „Bezogenheit“ (die in C konstatierte Originalitäts-Sucht spielt dabei ebenfalls eine Rolle).
- E Der Begriff des von Fromm eingeführten „Gesellschaftscharakters“ ist noch immer wissenschaftlich relevant.
- F Die Begriffe „Nekrophilie“ und „Marketing-Charakter“ sind nicht präzise und verführen zu Spekulationen. Noch fataler wirkt sich dies an Fromms Interpretation von nicht-theistischer „Religiosität“ aus, die er z.B. auch Atheisten attestiert. Dieser Mißgriff führte ihm zwar viele nach Halt suchende Anhänger zu, diskreditierte aber sein wissenschaftliches Renommee.

Methodisch wurde in dieser Arbeit kritisch-historisch sowie religionspsychologisch und tiefenpsychologisch (psychoanalytisch und individualpsychologisch) vorgegangen. Aus der bei Fromm vorliegenden Verbindung zwischen Soziologie und Psychoanalyse ergab es sich, daß psychoanalytisch interpretierende Soziologen, „Kritische Theorie“ und hermeneutisch operierende Analysen ebenfalls einbezogen wurden.

Die Teile 1 bis 6 befassen sich werkimmanent mit den wichtigsten Schriften Fromms, wobei chronologisch in den jeweiligen Themen vorgegangen wurde. Nach der Einleitung wird in die Biographie Fromms eingeführt.

Teil 1 befaßt sich mit Fromms grundlegenden Schriften, die seine besondere Position als Religionspsychologe, Psychoanalytiker, Marxist und Mitbegründer des Instituts für Sozialforschung verdeutlichen. Darin wird auch die lebenslange

Auseinandersetzung, Abgrenzung und Abhängigkeit von Freud dargelegt.

Teil 2 enthält Fromms religionskritische und religionsreformerische (religionsstiftende?) Schriften und seine Stellungnahmen zu Märchen, Mythen und Träumen.

Teil 3 geht von Fromms Schriften zum Matriarchat aus und leitet über zu seiner Marxismus-Rezeption sowie seinem Entwurf eines kommunitären Sozialismus.

Teil 4 beinhaltet die Diskussion Fromms bekanntester Schriften, die sich mit den Gesellschaftsstrukturen des Mittelalters, der Reformation, des Faschismus, der Demokratie und der technisierten Demokratie befassen. Das Phänomen der Aggression wird im Zusammenhang mit Hitler, der Nekrophilie und Fromms Buch über die Destruktivität behandelt.

Teil 5 geht von den ethischen Positionen Fromms aus und erläutert sein Konzept des liebenden, produktiven und humanistischen Charakters als Grundlage einer gesunden Gesellschaft. Fromms psychoanalytische und sozio-politische Arbeiten zum Humanismus werden inhaltlich dargestellt und kommentiert.

Teil 6 präzisiert die in den vorangegangenen Teilen entstandene Kritik und ergänzt sie durch Stellungnahmen von Fachleuten aus verschiedenen Disziplinen zu den Themen der Religion, Sozialpsychologie, Aggressionstheorie und Pädagogik. Es wird auch versucht, Fromms Begriff des Gesellschaftscharakters auf die Moderne anzuwenden. Die abschließenden Bemerkungen beabsichtigen, Fromms Schwächen und Verdienste noch einmal zusammenzufassen.

Einleitung

Noch anlässlich des 100. Geburtstages von Erich Fromm (am 23. März 2000) erregten Name und Werk dieses Neo-Psychoanalytikers und Sozialpsychologen breit gefächerten Widerspruch. Die Urteile reichten von „intellektueller Anspruchslosigkeit“ und „zu Buchlängen aufgeschwemmten Predigten guten Willens“ (Michael Rutschky, TAZ Berlin) über eigene „Neurose im Namen Gottes“ (Lorenz Jäger in der FAZ) bis zur Einschätzung von Richard Herzinger (Tagesspiegel Berlin), daß Fromm „ein ganz und gar ernstzunehmender, wenn nicht bedeutender Sozialwissenschaftler (war), der die Geschichte einer der wichtigsten intellektuellen Gruppierungen des vergangenen Jahrhunderts mitgeprägt hat“ (gemeint ist die „Frankfurter Schule“ des Instituts für Sozialforschung unter der Leitung von Max Horkheimer).

So kommt es, daß z.B. Werner Herkner im *Lehrbuch Sozialpsychologie*¹ Erich Fromm nicht einmal im Personenregister erwähnt, geschweige denn dessen Errungenschaften und Theorien bespricht.

In der vorliegenden Arbeit soll daher versucht werden, anhand von Analyse und Kritik des Frommschen Oeuvres zu einem differenzierten Urteil zu gelangen. Da sich Fromms Forschung nicht nur *einer* wissenschaftlichen Disziplin widmete, ist es erforderlich, das Spektrum der Untersuchungen auf zahlreiche Gebiete wie Psychoanalyse, Sozialpsychologie, Anthropologie, Sozialismus, Marxismus, Religion und Kulturkritik auszudehnen. Dabei wird keine Vertiefung in diesen Wissenschaften angestrebt, sondern der Versuch unternommen, die Interdisziplinarität darzulegen sowie Werk und Autor unter Berücksichtigung der damit verbundenen Widersprüche, Polaritäten und Paradoxien als Einheit zu erfassen.

Berlin, September 2000

¹ Herkner, Werner: *Lehrbuch Sozialpsychologie*. Bern, Stuttgart, Toronto 1991

Biographisches zu Erich Fromm

Im Werk von Erich Fromm finden sich nur wenige autobiographische Angaben, doch hat der Herausgeber der Frommschen Werke, Rainer Funk, mehrere biographische Texte verfaßt. Darauf werden wir uns in der Folge hauptsächlich stützen. Es handelt sich dabei um die Einleitung in die Gesamtausgabe² (1980/1981;1999), des weiteren um das Buch *Mut zum Menschen* und *Erich Fromm in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*³. Funk war der letzte Assistent von Fromm, der ihm in seinen späten Jahren bei der Ausarbeitung seiner Alterswerke hilfreich zur Seite stand. Er hat sich auch seit dem Tode seines Mentors im Jahre 1980 intensiv um die Herausgabe von dessen sämtlichen Werken bemüht. Des weiteren ist er derzeit Präsident der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft.

Erich war das einzige Kind jüdischer Eltern und wurde am 23. März 1900 in Frankfurt am Main geboren. Das Judentum spielte in der Familie eine große Rolle, gab es doch unter seinen Großvätern bekannte und sogar berühmte Rabbiner. Er erhielt deshalb auch eine intensive Ausbildung im Alten Testament und dem Talmud, einem Kompendium von Aussagen und Diskussionen jüdischer Gelehrter, die über viele Jahrhunderte hinweg gesammelt wurden. So kam es, daß auch Erich Fromm in der Kindheit den leidenschaftlichen Wunsch hegte, Talmudgelehrter zu werden.

Sein Vater wird als überängstlich in gesundheitlichen Fragen, seine Mutter als depressiv, besitzergreifend und dominant beschrieben. Wahrscheinlich erreichte sie damit, daß sich ihr Sohn zeitlebens mit dem Mutterrecht und dem Patriarchat befaßte, wobei er mehrheitlich das Patriarchat bekämpfte. Er beschäftigte sich aber auch mit der „böartigen inzestuösen Beziehung“ zur Mutter, die seiner Meinung nach zur Nekrophilie (Liebe zum Toten) führt.

Trotz Schulbesuch und Umgang mit zahlreichen christlichen Kameraden sowie wacher Anteilnahme am Zeitgeschehen bezeichnete sich Fromm als „vormodern“, d.h. zahlreichen alten Einsichten verhaftet. Dies zeigte sich vor allem auch in seinem Interesse für die Geschichten der Bibel, wobei er prophetische Schriften oder Beschreibungen von Ungehorsam gegen Obrigkeiten, aber auch harmonische und friedliche Geschichten bevorzugte.

Fromm erinnert sich, daß ihn als Pubertierenden der Selbstmord einer 25-jährigen Frau erschütterte, die mit ihrem verwitweten Vater, der starb, beerdigt werden wollte. Das war einer der Gründe, warum ihn die Psychologie — und darunter insbesondere die in der Psychoanalyse Freuds besonders problematisierten Eltern-Kind-Beziehungen — in der Studentenzeit bereits anzog.

Sein größtes Interesse galt jedoch jahrelang dem Religions- und Thorastudium. Vor allem wurde für ihn in Frankfurt der Rabbiner Dr. Nehemia Anton Nobel (1871-1922) wichtig, der auch weitläufig philosophisch gebildet war. Während seiner Studentenzeit (ab 1919) besuchte er des weiteren fünf Jahre lang täglich Rabbi Dr. Salman Baruch Rabinkow (geboren 1882) in Heidelberg, wo Fromm Soziologie studierte. Über Rabinkow lernte er auch den radikalen russischen Sozialismus kennen, da ein bekannter Sozialist (Issak Steinberg) zu dessen Schülern gezählt hatte. Fromms soziologische Doktorarbeit⁴ befaßte sich denn auch mit einem jüdischen Thema: Er untersuchte drei Diasporagemeinden sozial-psychologisch und stellte fest, daß nur die Chassidim ihr „religiöses Eigenleben in die soziologische Struktur des Judentums“ einfügten, während z.B. die Reformjuden die Sphäre des Religiösen dogmatisierten.

Gegen Ende seines Studiums löste sich Fromm von der jüdischen Religionspraxis, ohne jedoch Atheist zu werden. Er schreibt später, er sei stets religiös

2 Funk, Rainer: Zu Leben und Werk Erich Fromms. In: Fromm, Erich: Gesamtausgabe (GA). Stuttgart 1980. Bd. 1

3 Ders.: *Mut zum Menschen – Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Stuttgart 1978

4 Ders.: *Erich Fromm mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (1983), Reinbek bei Hamburg 1998
EF: *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diasporajudentums* (1922). In: GA 1999, Bd. 11, S. 19

geblieben, aber ohne Glauben an Gott⁵. Er selbst nennt seine Position eine „nicht-theistische Mystik“⁶. Dabei stützte er sich auf die „negative Theologie“ eines Maimonides und des Neukantianers Hermann Cohen (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*). Auch Georg Grimm (*Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft, Die Wissenschaft des Buddhismus*) wies ihm den Weg zu einer Religion ohne einen persönlichen Gott.

Die Massenhysterie des Ersten Weltkriegs steckte den Pubertierenden nicht lange an. Es imponierte ihm, wie einer seiner bewunderten Lehrer gegen den auch unter den Schülern grassierenden Nationalismus und Ausländerhaß Stellung bezog, indem er ihnen ruhig mitteilte, daß sie sich nichts vormachen sollten: England hätte noch niemals einen Krieg verloren. Wahrscheinlich orientierte er sich bereits an den Rebellen, welche sich mutig gegen die übliche Ideologie und Orthodoxie wandten.

Nach dem Abitur entschied sich Fromm zunächst für ein Jurastudium, das ihn aber nach wenigen Semestern langweilte. Nun trat hauptsächlich sein soziologisch-philosophisches Interesse in den Vordergrund, und seit 1919 studierte er Soziologie, Psychologie und Philosophie in Heidelberg. Dort lehrten Heinrich Rickert, Karl Jaspers, Max und Alfred Weber und manch anderer namhafter Gelehrte.

Durch die oben genannten Glaubenslehrer wurde Fromm auch zur Philosophie von Hermann Cohen (1842-1918) hingeführt, der das Haupt der Marburger Schule des Neukantianismus war. Cohen konnte als einziger Jude die Position eines Ordinarius der Philosophie im Preußen jener Zeit erringen. Er und Paul Natorp (1854-1924) standen für eine Form der Kant-Auslegung, die Kant mit einem religiösen und doch auch wissenschaftlichen Humanismus vereinigte.

Diese Bildungsquellen sind für Fromm zeitlebens wichtig geblieben. Auch andere junge jüdische Intellektuelle hatten hier ihren Ausgangspunkt, z.B. Franz Rosenzweig, Ernst Simon, Gerschom Scholem, Siegfried Kracauer und Martin Buber. Mit einigen von ihnen war Fromm befreundet und pflegte einen lebhaften Gedankenaustausch.

Bereits zu Beginn seines Studiums faszinierten ihn die Schriften von Karl Marx. Er fand bei ihm einen Sozialismus, der die Selbstwerdung und die Humanisierung des Menschen im Auge hatte. Der Mensch sollte ohne die Tröstungen der Religion zu seinem Wesen befreit werden. Dies alles schien bei Fromm keine Widersprüche auszulösen, als er mit Rabbi Georg Salzberger das „Freie Jüdische Lehrhaus“ (Volksuniversität) gründete, in dem Franz Rosenzweig die Leitung übernahm.

In der zionistischen Studentenorganisation (KJV) war Fromm ebenfalls so aktiv, daß man ein Gebet kreierte: „Mach mich wie den Erich Fromm, daß ich in den Himmel komm!“ Fromm wandte sich aber bald vom Zionismus ab, da dieser seiner Ansicht eines „universalistischen Messianismus und Humanismus“ widersprach.

Ein weiterer Autor fesselte den jungen Studenten ebenfalls seit 1920: Johann Jakob Bachofen. Er hielt an der Universität über dessen Theorie der mütterrechtlichen Gesellschaft ein derart mitreißendes Referat, daß ihm die Kommilitonen Beifall klatschten. Bachofen lieferte ihm das Material, um gegen Freuds patriarchalisch orientierte Gesellschaftsordnung schlagkräftige Argumente zu finden. Fromm erläuterte dies in zahlreichen späteren Werken mit der unterschiedlichen Liebe der Eltern: Die Mutter liebe das Kind ohne Rücksicht auf deren Verdienst; der Vater jedoch nur dann, wenn es ihm gehorche und Leistungen in seinem Sinne vollbringe. Bachofens idealtypische Unterscheidungen waren Fromm auch hilfreich bei der Interpretation des leistungsorientierten Patriarchats und eines Zentralproblems der menschlichen Entwicklung: Die Bedeutung der Sehnsucht nach der Mutter (bei Mann und Frau) und der Mutterbindung.

Nach der Promotion 1922 wandte sich Fromm, primär aus eigenen Problemen heraus, intensiv der Psychoanalyse zu. Er lernte Frieda Reichmann (1890 geboren) kennen, die ab 1924 ein privates Sanatorium in Heidelberg betrieb, das sogenannte

5 EF: Ihr werdet sein wie Gott – eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (1966). In: GA Bd. 6

6 ebd. S.94

„Torapeutikum“ (eine scherzhafte Bezeichnung für einen Ort, an dem die orthodoxen Juden ihren Glauben an die jüdische Lehre, die Tora, verloren), wo sie neben Fromm zahlreiche jüdische Intellektuelle analysierte (z.B. Leo Löwenthal und Ernst Simon). Persönliche Kontakte zu ihr führten 1926 zur Heirat. Die Ehe hielt bis 1930, dann zerbrach die eheliche Verbindung. Die Scheidung fand in den vierziger Jahren statt; sie blieben aber zeitlebens Freunde. Frieda Fromm-Reichmann wanderte 1934 in die USA aus.

Frieda Reichmann war in Königsberg eine Mitarbeiterin von Kurt Goldstein (geb. 1878) gewesen, der sich als Neurologe und Gestaltpsychologe einen Namen machte. Von ihm fand sie zur Psychoanalyse, innerhalb derer sie in späteren Jahren einen hohen Rang als Pionier der Schizophrenen-Therapie in den USA einnahm. Ihre Behandlungsweise wurde fast populär durch das bekannte Buch ihrer Patientin Hannah Green (eigentlicher Name Joanne Greenberg): *Ich hab dir nie einen Rosengarten versprochen*⁷.

Fromms jüdische Religions-Ausübung fand 1926 mit dem Genuß einer Schweinswurst ihr sinnfälliges Ende. E.S. Tauber⁸ führt dies unter anderem auch auf Fromms Beschäftigung mit dem Buddhismus zurück, der in seiner Lehre ohne Offenbarung, Mystik und göttliche Autorität auskommt. Später sympathisierte Fromm mit den Quäkern, wurde aber nicht deren Mitglied. In den fünfziger Jahren beschäftigte er sich ausführlich mit dem Zen-Buddhismus (Daisetz T. Suzuki). Auch in späteren Jahren zogen ihn die Bewegungs-, Atem-, Konzentrations- und Meditationsübungen an. Die Schriften eines aus Deutschland stammenden buddhistischen Mönches (N. Mahathera) erinnerten ihn an den deutschen Mystiker Eckhart, den er noch in seinen letzten Lebensjahren eingehend studierte.

Ab 1926 datiert die sogenannte „nicht-theistische humanistische Religiosität“, in deren Verlauf sich Fromm mit eigenständigen Thesen zu religiösen Fragen zu Wort meldete (*Dauernde Nachwirkungen eines Erziehungsfehlers* 1926a; *Der Sabbat* 1927a, GA VI). In letzterer Arbeit interpretierte er den jüdischen Ruhetag als Erinnerungstag „an die Ermordung des Vaters und die Gewinnung der Mutter, das Arbeitsverbot gleichzeitig als Buße für das Urverbrechen und seine Wiederholung durch Regression auf die prägenitale Stufe“ (Fromm GA VI, S.9). 1930 kam — wie auch die Schrift über den Sabbat — *Die Entwicklung des Christusdogma* (GA VI) in der psychoanalytischen Zeitschrift „Imago“ zur Veröffentlichung.

Schon in der Heidelberger Zeit setzten sich Fromm und seine Frau nachdrücklich für die Psychoanalyse ein. Fromm absolvierte eine Lehranalyse unter anderem bei Karl Landauer in Frankfurt und später bei Hanns Sachs in Berlin (seit 1928). Seine diesbezügliche Ausbildung erfolgte am Berliner Psychoanalytischen Institut, das damals führend in der Analytiker-Instruktion war. Dort lehrten z.B. so bedeutende „Nachwuchstalente“ wie Sándor Radó, Franz Alexander, Hanns Sachs, Karen Horney, Ernst Simmel, Otto Fenichel, Theodor Reik und Siegfried Bernfeld. Harald Schultz-Hencke entwickelte an diesem Institut die Grundzüge der Neo-Psychoanalyse, indem er von der Libido-Theorie abrückte und sein „Hemmungs-Konzept“ beschrieb. Auch Wilhelm Reich propagierte in Berlin seine analytischen Innovationen, zu denen die starke Betonung der „orgastischen Befriedigung“ und die Notwendigkeit einer Sexualpolitik gehörten.

Bereits in Berlin erweiterte Fromm seine psychoanalytische Praxis und Theorie durch die bald parallel erfolgende Mitarbeit am „Institut für Sozialforschung“ Max Horkheimers in Frankfurt, wo er die entstandenen Ideen und Ideologien daraufhin untersuchte, wann und in welcher geistigen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Situation sich die leibhaftigen Menschen befunden haben. Die Verbindung von Sozialpsychologie, Marxismus und Psychoanalyse fand ihren ersten theoretischen Höhepunkt in der Veröffentlichung *Über Methode und Aufgabe einer analytischen*

7 Green, Hannah: *Ich hab dir nie einen Rosengarten versprochen* (1964). Reinbek 1978

8 Tauber, E.S. und Landis, B.: *In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*. New York 1971, S.XII

Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus aus dem Jahre 1932 (in: GA Bd.1).

In der Horkheimer-Gruppe arbeiteten unter anderem Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, F. Pollock und K.A. Wittfogel mit. Fromm wurde bald ein prominentes Mitglied dieser Forschergemeinschaft, die sich etwa mit dem Problem des Autoritarismus und der Faschismus-Anfälligkeit der deutschen Arbeiterschaft und des Bürgertums befaßte. Man gab ihm den Auftrag, eine empirische Untersuchung über diese Thematik durchzuführen (diese Feldstudie über *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* erschien erst 1980 in: GA Bd.3). Es stellte sich heraus, daß die unbewußten Motive der Befragten mit den Parteibekennnissen und der Parteizugehörigkeit keineswegs übereinstimmten. Aus den Antworten konnte bereits vorausgesagt werden, daß die durch Parteien und Gewerkschaften erzogenen Arbeiter Hitlers Machtergreifung wenig Widerstand entgegensetzen würden. 1936 wurde der Fragebogen und Teile des Berichtes in den *Studien über Autorität und Familie*⁹ veröffentlicht.

Die Zusammenarbeit mit dem Institut für Sozialforschung dauerte von 1930 bis 1938. Aufgrund der nationalsozialistischen Herrschaft wurde das Institut zuerst nach Genf, anschließend nach New York (1934) verlegt.

1931 kam es zur Trennung Fromms von seiner Frau. In diesem Zusammenhang brach eine Tuberkulose bei Fromm aus, und der mit ihm und Frieda befreundete Georg Groddeck (1870-1934) äußerte in seiner unbekümmerten Direktheit, es sei die Angst vor dem Ehezusammenbruch gewesen, welche die Lungenkrankheit bewirkt habe. Jedenfalls mußte Fromm einen einjährigen Kuraufenthalt in Davos einschalten, wo er die Zeit für sehr gründliche und verschiedenartige Literaturstudien nutzte. Einige Jahre später wurde ein zweiter Davos-Aufenthalt nötig, aber hernach war die Tbc ausgeheilt.

1934 emigrierte auch Fromm in die USA. Er hielt Vorlesungen am psychoanalytischen Institut in Chicago (wo Franz Alexander und Karen Horney wirkten) und an der Columbia-Universität von New York. Es schien zunächst, als ob Fromm gleichsam nahtlos seine Frankfurter Arbeiten am Institut in New York weiterführen könnte. Doch es stellten sich Spannungen zwischen den Forschern ein, wobei Fromm in zunehmendem Maße isoliert wurde. Er führte dies auf den wachsenden Einfluß von Adorno zurück, mit dem er gar nicht gut auskam. Aber es mögen wohl auch tiefere Ursachen im Spiel gewesen sein. Fromm rückte mehr und mehr von der orthodoxen Psychoanalyse ab, die für Horkheimer etwa das Muster und Ideal einer „naturwissenschaftlichen“ Psychologie war. Man warf Fromm psychoanalytischen Revisionismus vor, und das bedeutete im Rahmen des neomarxistischen Sprachgebrauchs einen fast unverzeihlichen Sündenfall. Fromms Kritik an der Psychoanalyse kam bereits in *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* (1934) und *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (1935) zur Geltung. Nach längeren Streitigkeiten erhielt Fromm, der einen lebenslänglichen Arbeitsvertrag mit dem Institut hatte, eine Abfindungssumme von 20.000 Dollar und kehrte der „Kritischen Theorie“ den Rücken. Er gewann dadurch eine geistige Unabhängigkeit, die seiner Lebensarbeit zugute kam.

1941 erschien sein Buch *Escape from Freedom* (Die Furcht vor der Freiheit), das ihn schlagartig bekannt machte. Der Text kam insofern zur rechten Zeit, als er die Frage aufwarf, welche historischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen für den Sieg des Faschismus in Europa und anderswo geltend gemacht werden sollten. Fromm blickte darin zurück auf die Entstehung des modernen Menschentums im Mittelalter und in der Renaissance, wobei er ökonomische und ideologische Wandlungen im Gesellschaftscharakter des Bürgertums für dessen Faschismus-Anfälligkeit verantwortlich machte.

Die feinsinnigen Analysen dieser historisch-psychologischen Prozesse wurden von vielen Experten als geradezu meisterhaft empfunden. Die Ausbreitung des

9 Horkheimer, M.: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Paris 1936

Sadomasochismus in den Volksmassen hing nach Fromm mit einer universellen Freiheitsfurcht zusammen, die nach dem Zusammenbruch der feudalen Ordnungen das europäische Menschtum befallen hatte. Denn Freiheit ist immer auch mit Verantwortung verbunden. Wer sich vor ihr fürchtet, will der Last des Ich-selbst-Seins enttrinnen, die üblicherweise auch Verängstigung mit sich führt. Nach Fromms Gesellschafts-Diagnose war der Faschismus ein Rückgriff ins Mittelalter. Er bot gewissermaßen den verängstigten Individuen Schutz und Zuflucht in einem absolutistischen Kollektiv.

Zunächst bildete Fromm mit Karen Horney und anderen Anhängern Freuds ein neopsychoanalytisches Team, das 1941 das „American Institute of Psychoanalysis“ gründete; aber auch diese Zusammenarbeit zerbrach in Folge persönlicher und theoretischer Dissonanzen. Nun schloß sich Fromm 1946 dem William Alanson White-Institut in New York an, das unter Harry Stack Sullivans (1892-1949) Leitung stand. Der letztere war Urheber revolutionärer Neuerungen in der Schizophrenen-Therapie und Begründer einer interpersonellen Psychiatrie¹⁰. Im Rahmen seiner Schule konnte Fromm zwischen 1946 und 1950 seine neuen Gedanken im Kreise von überaus empfänglichen Psychologen und Psychiatern entwickeln.

Die Internationale Psychoanalytische Vereinigung nahm Fromm nicht mehr in ihre Liste auf, da er in der Folge in seinen Veröffentlichungen trotz Berufung auf Freud gravierende Kritik an dessen grundlegenden Hypothesen äußerte. Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte er sein humanistisches Welt- und Menschenbild weiter, indem er neben alttestamentarischen auch philosophische, ökonomische, sozialistische und ethnohistorische Gesichtspunkte von Autoren wie Aristoteles, Spinoza, Karl Marx und Johann Jakob Bachofen in seine Werke kenntnisreich mit einbrachte. Zu Fromms Bekannten- und Freundeskreis zählten ebenfalls Ethnologen und Anthropologen wie Abraham Kardiner, Margaret Mead, Ruth Benedict und John Dollard, deren Gedanken von Fromm aufgegriffen wurden.

Fromms Begriff des Gesellschafts-Charakters und die Theorie von den Wechselwirkungen zwischen individuellem Charakter und den ökonomischen und sozialen Bedingungen der Gesellschaft begannen, Wissenschaftler aus verschiedenen Sparten zu interessieren. Er machte einige Charakter-Orientierungen idealtypisch namhaft und beschrieb ihre Funktionalität bzw. Dysfunktionalität innerhalb der sozio-ökonomischen Verhältnisse. Damit entstand eine neuartige Verknüpfung zwischen Charakterologie und ethischer Fragestellung. Er differenzierte in produktive und nicht-produktive Charakterorientierungen und konnte auf diese Weise vernunftorientierte von destruktiven und pathologischen Gesellschaftsordnungen abgrenzen.

Die Charakter-Orientierungen (oral-sadistische, anal-hortende und „marketing“ als nicht-produktive Einstellungen) entscheiden über gute oder böse Handlungen, über Glück oder Scheitern des Menschen. Wer den Charakter und die ihn prägenden Faktoren ernst nimmt, hat den Schlüssel für individuelle und soziale Veränderungen in der Hand. Diese humanistische Charakterologie veröffentlichte Fromm 1947 in *Man for Himself* (*Psychoanalyse und Ethik*, 1954, GA Bd.2).

1944 ging Fromm eine zweite Ehe ein, und zwar mit Henny Gurland. Auch sie war eine Emigrantin, die sich durch eine abenteuerliche Flucht dem Nationalsozialismus entzog und in die USA einwandern konnte. In diesen aufreibenden und abenteuerlichen Lebensumständen hatte sie sich ein Rückenmarksleiden zugezogen, zu dem später noch eine rheumatische Arthritis hinzu kam. Auf ärztlichen Rat suchte Fromm eine Möglichkeit, nach Mexiko zu kommen, wo es radioaktive Quellen gab, denen man Heilungschancen für diese Leiden einräumte.

1949 ergab sich eine günstige Konstellation, um nach Mexiko-City zu übersiedeln. Die dortige medizinische Fakultät wollte eine Abteilung für Psychoanalyse aufbauen. Damit wurde Fromm betraut, und er ließ sich bald darauf in Mexiko City nieder. Aber Henny Gurland genas nicht und starb bereits 1952.

Schon ein Jahr darauf heiratete Fromm Annis Freeman, geb. Grover. Diese

10 Sullivan, Harry Stack: Die interpersonale Theorie der Psychiatrie (1953). Frankfurt am Main 1980

großgewachsene, attraktive Amerikanerin, die eine Zeitlang in Indien gelebt hatte, wurde die Gefährtin seines Alters und hat ihn um einige Jahre überlebt. Mit ihr zog er 1956 in ein eigenes, neu erbautes Haus in Cuernavaca, außerhalb von Mexiko City.

In Mexiko setzte sich Fromm intensiv für die Ausbreitung der Psychoanalyse ein. Dabei ging es ihm stets auch um die Erweiterung des psychoanalytischen Einflusses auf andere Disziplinen wie die Psychiatrie, Psychologie und die Medizin. Es gelang ihm sogar, 1960 die Ausbildung zum Psychoanalytiker in der Medizinischen Fakultät Mexikos zu verankern. Zum theoretischen Lehr- und Lernprogramm Fromms und seiner Mitarbeiter zählte an erster Stelle Freud, dann Fromms eigene „humanistische Psychoanalyse“ und die Lehren von Jung, Adler, Rank, Ferenczi, Horney, Sullivan, Alexander, Klein, Erikson, Hartmann und anderer. Im philosophischen Kurs studierten die zukünftigen Analytiker Aristoteles, Spinoza, Hegel, Marx, Kierkegaard, Heidegger und Sartre.

Vier Monate im Jahr lehrte Fromm in den USA an unterschiedlichen Universitäten und Instituten. Aus den sogenannten „Terry-Lectures“ über Religion entstand das Buch *Psychoanalyse und Religion* (1950) und aus anderen Vorlesungen 1951 das Werk *Märchen, Mythen, Träume*. Ein wesentliches Produkt seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit Karl Marx und dessen Verknüpfung mit der Psychoanalyse war die Veröffentlichung *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955), die Fromms Gesellschaftskritik enthielt. Als Lösung der kapitalistischen und kommunistischen Misere (die er ebenfalls als kapitalistisch orientiert interpretierte) empfahl er einen „kommunitären Sozialismus“ mit humanistischen Wertvorstellungen sowie fundamental-demokratische Neugestaltungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Er bezog diese Theorien aus den Erfahrungen mit Werksgemeinschaften.

Ende der fünfziger Jahre trat Fromm deshalb der Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten bei (SP-SDF). Sein Programm scheiterte an der Politbürokratie; deshalb trat er wieder aus; die Partei hatte sich zu weit nach rechts entwickelt. Er blieb jedoch politisch aktiv im „humanistischen Sozialismus“, der Internationalismus und Einheit der Menschheit propagierte. Er stellte Forderungen für die Entspannungspolitik auf und arbeitete tatkräftig in der Friedens- und Abrüstungsbewegung mit. Mit seinem Buch *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Illusionen in der Außenpolitik* (1961a, GA Bd.5) wies Fromm auf das destruktive Potential des amerikanischen Antikommunismus hin.

Mit großem Einsatz führten Fromm und seine Mitarbeiter ab 1957 eine sozialpsychologische und empirische Untersuchung eines mexikanischen Bauerndorfes durch. Die Ergebnisse wurden 1970 gemeinsam mit Michael Maccoby unter dem Titel *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes* veröffentlicht.

Fragen der Pädagogik beschäftigten ihn ebenfalls. Dabei setzte er sich unter anderem sehr für A.S. Neills antiautoritäre Erziehungsmaßnahmen ein (*Vorwort zu A.S. Neill „Summerhill“*, 1960 und *Pro und Contra Summerhill*, 1970, GA Bd.9).

Fromm blieb 25 Jahre in Mexiko und wurde dort Mittelpunkt einer intellektuellen Gruppe, die wie er eine humanistische Gesellschaftsveränderung anstrebte und zu diesem Zweck Marxismus, Psychoanalyse und Soziologie zu vereinigen suchte. Aber das Spektrum seiner Interessen war noch weiter gespannt. So bewunderte er etwa den japanischen Wahl-Amerikaner Daisetz T. Suzuki, der in den USA den Zen-Buddhismus eifrig propagierte. Fromm veranstaltete mit ihm und anderen ein Seminar über die geistige Verwandtschaft der psychoanalytischen Doktrin und den zen-buddhistischen Praktiken, das viel beachtet wurde.

1962 war er Beobachter an der Moskauer Abrüstungskonferenz und machte in seiner Rede auf Heinz Brand, einen inhaftierten DDR-Dissidenten aufmerksam. Dieser kam erst 1964 frei, als ihn auch Amnesty International zum „Gefangenen des Jahres“ erklärt hatte.

Fromm initiierte 1965 ein Symposium zum „Sozialistischen Humanismus“, das jenseits der existierenden Parteien abgehalten wurde. Daran beteiligten sich unter

anderem Ernst Bloch, B. Russell, Léopold Senghor, H. Marcuse, Danilo Dolci, T.B. Bottomore, Iring Fetscher, M. Markovic, G. Petrovic und Adam Schaff.

68-jährig setzte sich Fromm aktiv in der Wahlkampagne des humanistisch gesinnten Senators Eugene McCarthy ein, den er einen Freund der Poesie und Philosophie nannte. Eine Herzattacke zwang den Analytiker ab 1969, die aufreibende Tätigkeit aufzugeben und seinen Wohnsitz an einen ruhigen Ort, zuerst nach Locarno, dann Muralto im Tessin/Schweiz zu verlegen. Seit 1974 blieb er für immer im Tessin.

Energisch betrieb er aber weiterhin den Ausbau seines literarischen Werkes. 1956 war sein Büchlein über *Die Kunst des Liebens* erschienen, das seine massenwirksamste Publikation wurde. Es mögen von diesem Text inzwischen mehrere Millionen Exemplare abgesetzt worden sein; auch wurde er in viele Fremdsprachen übersetzt. Das Buch bot eine sehr populäre Anleitung über die psychologische Seite der Liebesfähigkeit, der eine zentrale Bedeutung beim Gelingen der menschlichen Lebensführung zugemessen wurde. Untergründig wurde dabei auch eine Polemik gegen die Freudsche Überbewertung des Trieblebens durchexerziert. Fromms Analysen sind klug und geistreich, aber man hat ihnen vorgeworfen, daß sie anstelle des analytischen Scharfsinns und der psychologischen Zergliederungskunst moralisierende Anweisungen geben.

Ethische Fragen, die stets mit seiner Art von Gott und Kirche verneinender Religiosität verbunden waren, beschäftigten ihn in seinen Büchern *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik* (1968a, GA IV) und in seinem Spätwerk *Haben und Sein* (1976a, GA II). Noch deutlicher kam es zum Ausdruck in *Ihr werdet sein wie Gott (auch: Die Herausforderung Gottes und des Menschen)*, 1966a, GA VI), worin der Autor eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Überlieferung bis auf den heutigen Tag vornimmt.

Die Ausarbeitung der Theorie der Nekrophilie nahm in Fromms letzten Werken großen Raum ein. Er glaubte, in der modernen kybernetischen Gesellschaft, welche die Menschen wie Maschinen-Teilchen benutzt, einen Hauptverursacher von nekrophilen Menschen zu erkennen. Solche Gesellschaften bilden einen nekrophil-destruktiven Gesellschaftscharakter aus (*The Heart of Man*; deutsch: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen* 1964a, GA Bd.2).

Trotz seines angeschlagenen Herzens war Fromm im Tessin noch für Vorträge zu haben, und er schrieb auch weiterhin an seinen Büchern und Abhandlungen. 1973 war sein Opus magnum *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (GA Bd.7) erschienen, das wahrhaftig eine imposante Leistung darstellt. Er erörterte fast enzyklopädisch den gesamten Themenkomplex von Aggression und menschlicher Natur, der durch das relativ unbesonnene Buch von Konrad Lorenz *Das sogenannte Böse* (1963) eine ungeheure Aktualität gewonnen hatte. Fromm stellt Stalin als sadistisch-grausamen Typen und Hitler als nekrophilen Destruktiven dar.

Neben diesem wissenschaftlichen Werk erscheint das letzte Buch Fromms über *Haben oder Sein* (1976) eher als ein Abstieg im Niveau. Mit einer antithetischen und antinomischen Konstruktion stellt der Autor alle möglichen Formen des Habens- und Seins-Modus einander gegenüber. Er stützt sich dabei zum ersten auf ein Zitat von Marx, das lautet: „Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben“. Dies paßt zweitens zu Meister Eckharts Worten: „Das ist ein armer Mensch, der nicht *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*.“ Wer sein Leben vom Haben her bestimmt, wird leerer, entfremdeter, gieriger, ängstlicher, süchtiger und bedeutungsloser, da er nur als Prothese außerhalb seiner selbst existiert. Er verpaßt seine ureigensten Potenzen der Vernunft, der Liebe und der Kreativität.

Nach der Beendigung der Arbeit an diesem Buch erlitt Fromm 1977 und 1978 einen zweiten und dritten Herzinfarkt, so daß seine Schaffenskraft deutlich nachließ. Jedoch gab er noch immer bereitwillig Interviews und beschäftigte sich in seiner letzten Arbeit mit *Sigmund Freuds Psychoanalyse — Größe und Grenzen* (1979). Am 18. März 1980 erlitt er dann einen eher sanften Herztod ohne Anzeichen eines Todeskampfes.

1. Von der Psychoanalyse zur analytischen Sozialpsychologie

1.1. Religionspsychologie und Psychoanalyse

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Fromm sich zeitlebens als Psychoanalytiker verstand, obwohl ihn die orthodoxen Freudanhänger als Nicht-Mediziner und Kritiker einiger basaler psychoanalytischer Annahmen nach dem Zweiten Weltkrieg aus den offiziellen Institutionen Europas und der USA ausschlossen.

In nähere Berührung mit der Psychoanalyse kam Fromm über seine ehemalige Verlobte, Golde Ginsburg, welche die Psychiaterin Frieda Reichmann kannte. Beide kamen aus Königsberg und trafen sich wieder in Frankfurt, wo Frieda Reichmann von 1918-1920 bei Kurt Goldstein als Assistentin tätig war. Die Verlobung ging in die Brüche, da Golde Ginsburg Fromms Freund Leo Löwenthal heiratete; statt dessen entwickelte sich ein herzlicher Kontakt zwischen Frieda Reichmann und Erich Fromm.

Als Frieda Reichmann nach ihrer Ausbildung zur Psychoanalytikerin von Berlin nach Heidelberg zog und ihr Sanatorium — „eine Art jüdisch-psychoanalytisches Pensionat und Hotel“ — eröffnete, mußten alle Patienten und näheren Bekannten bei ihr eine Analyse machen, so auch Erich Fromm. Eine allgemein beobachtete Nebenwirkung der Analyse bestand in einer Distanzierung von den meisten jüdisch-religiösen Ritualen, wie z.B. dem Einhalten jüdischer („koscherer“) Speisegebote. 1926 berichtete Frieda Reichmann in einem Vortrag in Berlin, daß ihre orthodoxen Analysanden zuerst aufhörten, die vorgeschriebenen Gebete zu sprechen und danach auch nicht mehr „koscher“ aßen. Sie selbst und Fromm begingen um 1926 ebenfalls diese „Sünden“.

Als das Liebesverhältnis zwischen der Therapeutin und ihrem Analysanden begann und 1926 in eine Heirat einmündete, mußte die Analyse Fromms bei Frieda natürlich abgebrochen werden. Das geschah auch auf den Ratschlag von Erichs Therapeuten Karl Landauer. Bei diesem (zweiten) Analytiker lernte Fromm in dessen „Arbeitsgemeinschaft“ ab 1928 zweimal monatlich die neuesten Veränderungen innerhalb der Psychoanalyse kennen. Zu dem Kreis zählten neben Karl Landauer, Frieda und Erich Fromm auch Franz Stein, Heinrich Meng, Clara Happel und Dr. Röllblöck.

1.1.1. Jüdische Religionspsychologie

Die erste psychoanalytisch inspirierte Veröffentlichung Fromms aus dieser Zeit beschäftigt sich mit einem jüdischen Thema: **Der Sabbat**¹¹ (1927). Dem Vorbild Freuds folgend beschäftigt sich auch Fromm mit Fragen des Alltagslebens. Dazu zählt die Untersuchung zum Ruhetag der Juden, der einmal wöchentlich am Samstag (Sabbat) begangen wird. An diesem Tag dürfen die Juden unter vielem anderen nicht arbeiten, kochen oder Geschlechtsverkehr ausüben. Diese Erschwernisse stehen eigentlich im Widerspruch mit dem Gebot, diesen Tag als Ruhe- und Genußtag, als eine Art Festtag, zu feiern.

Fromm ist nun der Meinung, daß dieser Tag eingerichtet wurde, um an die Tötung des Urvaters zu erinnern. Denn nach Freuds Theorie (*Totem und Tabu*¹² 1912/13) hatten sich die Söhne zusammengerottet, um dem Vater die Herrschaft über die Frauen zu entreißen. Der Urvater besaß angeblich das Recht, alle Frauen sexuell zu besitzen. Die Söhne hatten aber — entsprechend dem ödipalen Kernkomplex der Menschheit — ebenfalls inzestuöse Wünsche gegenüber der Mutter und den Schwestern und gerieten so in tödliche Konkurrenz zum Vater. Dies führte eines Tages (nach Freud wahrscheinlich nicht nur in der Phantasie wie beim Neurotiker) zum Vatermord. Zur Sühne verehrten die sich nun zur sozialen Einheit vereinten Brüder den Vater im Totemtier und errichteten das Inzesttabu. Auf diese Weise erklärt Freud sozialpsychologisch die Kooperation der Menschen auf der Basis eines Triebverzichts.

Fromms Interpretation, die sich noch recht talmudisch auf zahlreiche biblische

11 Erich Fromm (im Folgenden EF): *Der Sabbat*. In: GA VI, Stuttgart 1980, S.1.

12 Freud, Sigmund: *Totem und Tabu* (1912/13). In: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main 1974

und rabbinische Zitate stützt, beginnt mit dem Arbeitsverbot. Die Arbeit wurde damals mit Naturveränderung in Zusammenhang gebracht. Die Natur wiederum gilt seit langem als Sinnbild der Mutter:

Das also, was ursprünglich in erster Linie am Sabbat verhütet werden sollte, war, dynamisch betrachtet, die inzestuöse Bezwingung der Mutter Erde wie der Natur überhaupt durch den Menschen (ebd. S.3).

Mit anderen Worten wird im Arbeits- und Koitusverbot das Inzesttabu wiederholt. Neben der Bestrafung fällt aber auch auf, daß der Sabbat zu einem freudigen Höhepunkt der Woche gestaltet werden soll:

Das Arbeitsverbot kann hiernach nicht nur eine negative Bedeutung im Sinne der Inzestverhütung haben, sondern es dient umgekehrt auch der Wiederherstellung des paradiesischen gleich arbeitslosen Zustandes, der Harmonie des Menschen mit der Natur, der Rückkehr in den Mutterleib (ebd. S.5).

Auch der höchste Feiertag der Juden, der Versöhnungstag (Yom Kippur), wird als Tag der Versöhnung mit Gott, dem totdeswünschten Vater, interpretiert.

Im Christentum wurde der Sabbat von der jüdischen Strenge befreit und auf den Sonntag verlegt, an dem die „Auferstehung des Herrn“ feierlich begangen wird. Durch die Auferstehung werde die Tötung des Vater symbolisch wieder beseitigt, aber im Kern jedoch die völkergeschichtliche Tatsache bestätigt. Bei den puritanischen Christen tritt in der Regression (der „Feier“ und des „Gottesdienstes“) die düstere, asketische altjüdische Triebversagung in den Vordergrund, während bei den Chassidim (einer ostjüdischen Volksgruppe) die freudige, triebbejahende Stimmung zum Ausdruck komme.

Anmerkungen und Interpretationen. — Die vom Umfang her kleine Arbeit wird an dieser Stelle relativ ausführlich besprochen, um daran einige Charakteristika Fromms aufzuzeigen. Denn bekanntlich sind in Frühwerken, den ersten Kindheitserinnerungen ähnlich, Eigenheiten, Lebensentwurf und Lebensanschauungen wie in einem Stenogramm enthalten.

Wir begegnen hier Themen, die Fromm zeitlebens beschäftigt haben. Freud selbst schätzte sein Buch *Totem und Tabu*, worauf sich Fromm hauptsächlich stützt, hoch ein. Sowohl Freud als auch Fromm hatten die ehrgeizige Absicht, „ungeklärte Probleme der Völkerpsychologie“ mit Hilfe der Psychoanalyse zu lösen. Freud stützte sich dabei auf Ethnologen und Anthropologen, wobei er seine Erfahrungen mit der Religion und den Neurotikern miteinander verglich. Dabei erkannte er zahlreiche Übereinstimmungen.

Fromms Interesse gilt ebenfalls sozialanthropologisch relevanten Themen, wobei er mit dem religiösen Standpunkt beginnt, dazu zahlreiche religionsgeschichtliche und theologische Aspekte heranzieht, um schließlich durch kühne psychoanalytische Interpretationen das religiöse Alltagswissen zu erschüttern. Für gläubige Juden mußten Fromms Thesen blasphemisch geklungen haben: Er hatte nicht nur Schweinefleisch gegessen, sondern sich auch dem Atheisten Freud angeschlossen, der in der Vorrede zur hebräischen Ausgabe des Buches *Totem und Tabu* betont, daß er zwar die Zugehörigkeit zum Judentum nie geleugnet habe, „aber keinen jüdischen Standpunkt kennt, keine Einschränkung zugunsten des Judentums macht“ (ebd. S.293).

Fromm orientiert sich also an seinem „Übervater“¹³ und zitiert ihn, legt aber seinen Akzent auf etwas, was Freud weniger beachtet hatte, nämlich auf die Mutterrolle in der menschlichen Geschichte. Die Auseinandersetzung mit Vaterfiguren ist hier bereits vorgebildet.

In vielen Punkten schließt er sich aber auch Freud an, ohne die zahlreichen anderen wissenschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit zu berücksichtigen. Vorbild ist und bleibt ihm Freud in Bezug auf die Interpretationen und Themenwahl: So beschäftigte sich

13 Zur Charakterisierung der Freudschen Dominanz in Fromms Denken

der Begründer der Psychoanalyse ebenfalls mit der „Sohnesreligion“, welche die jüdische „Vaterreligion“ abgelöst hatte. Fromm griff auch bereitwillig das Thema des „Mutterrechts“ von Bachofen¹⁴ auf, das bei Freud in einem Nebensatz gestreift wird (ebd. S.428).

Ein weiteres Grundmotiv des Frommschen Werkes klingt ebenfalls in diesem Aufsatz an: die messianische Zeit, in der kein Kampf zwischen Mensch und Natur mehr stattfinden werde. Die Sehnsucht nach der Harmonie mit der Natur, in der man nicht arbeiten muß, entspricht nach Fromm der Rückkehr ins Paradies, d.h. dem Mutterleib.

War der Mensch aus dem Paradies vertrieben worden, weil er wie Gott = der Vater werden, d.h. die Mutter gewinnen wollte, und war die Arbeit eine Strafe für dieses Urverbrechen, so wird nach der Vorstellung der Propheten ... der Mensch wieder ... im Paradies = Mutterleib leben (ebd. S.8).

1.1.2. Christliche Religionspsychologie

Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion¹⁵. — In dieser umfangreicheren Abhandlung aus dem Jahre 1930 beschäftigt sich Fromm mit der Veränderung in der Vorstellung des Verhältnisses Gott-Vaters zu Jesus zur Zeit der Entstehung des Christentums und der Formulierung des Nizänischen Dogmas im vierten Jahrhundert. Vorab klärt er jedoch genau „Methodik und Problemstellung“. Dabei rekurriert er auf Freuds Aussage, daß Individualpsychologie und Sozialpsychologie untrennbar wären. Allerdings grenzt er sich von den Theorien ab, welche einen „sozialen Trieb“ oder eine „Gruppenseele“ (bzw. eine „Kollektivseele“¹⁶) postulieren.

Eine individualpsychologische¹⁷ Untersuchung fördert zwar zahlreiche Einzelheiten über einen einzelnen Menschen ans Tageslicht, sagt jedoch wenig über Gemeinsamkeiten einer Gruppe aus. Sozialpsychologische Untersuchungen (z.B. über die Psychologie des Kindes) wiederum umfassen viele Daten über gleiche Lebensgewohnheiten, Schicksale, Produktionsverhältnisse usw., vermitteln aber wenig von Einzelerlebnissen oder individuellen Eigenarten.

Trotzdem bestehe von der Methodik her kein Unterschied zwischen der Sozial- und Personalpsychologie. Fromm zitiert wiederum Freud, der von der Neurosen-Psychologie ausgeht und die seelische Erkrankung als ein Resultat aus Sexualkonstitution und Lebensschicksal beschreibt. Neurose und Erleben (Schicksal und Umgebung) bilden eine sogenannte „Ergänzungsreihe“, was bedeutet, daß je nach sozialen und ökonomischen Umständen einerseits eine seelische Erkrankung nicht auszubrechen braucht; wenn andererseits relativ harmlose Schicksalsschläge auf eine instabile Sexualverfassung mit hohem Triebdruck und starker Verdrängung treffen, können leicht neurotische Symptome einsetzen.

Fromm möchte nun aufzeigen, daß die Veränderungen der Christus-Vorstellungen (der „Ideen“) „aus den Menschen und ihren Schicksalen, nicht die Menschen aus dem Schicksal ihrer Ideen“ zu verstehen sind.

Die Methode dieser Arbeit bringt es mit sich, daß der Darstellung der Lebensschicksale der zu untersuchenden Menschen, ihrer geistigen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Situation, kurz ihrer „psychischen Oberfläche“ ein verhältnismäßig großer Raum gewidmet sein muß (ebd. S.17).

Die Psychoanalyse hat dazu beigetragen, daß diese dogmatischen Vorstellungen aus unbewußten seelischen Vorgängen erklärt und verstanden werden. Deshalb geht Fromm als erstes die Aufgabe an, die sozialpsychologische Funktion der Religion psychoanalytisch zu deuten.

14 Siehe Teil 3

15 EF: Die Entwicklung des Christudogmas. In: GA Bd. VI, Stuttgart 1980, S.11

16 Simmel, Georg: Über das Wesen der Sozialpsychologie. Tübingen 1908

17 Fromm benutzt den Begriff „personalpsychologisch“, um nicht die verständlichere Bezeichnung der Individualpsychologie Alfred Adlers verwenden zu müssen.

Im Sinne der Psychoanalyse sucht der Mensch — nebst der Selbsterhaltung — nach Befriedigung seiner Sexualtriebe. Diese können sich aufgrund ihrer Verschiebbarkeit und Vertauschbarkeit unter anderem auch auf gesellschaftliche Objekte richten.

Die Religion wird als Ersatz für reale Befriedigung und als Mittel zu sozialer Kontrolle interpretiert: Wie sich in der Familie das Kind der Herrschaft des Vaters unterwirft, so geschieht dies im Sozialen und Politischen unter die jeweiligen Machthaber. Die mit dieser Unterwerfung einhergehenden Ängste und Frustrationen werden durch die „Liebe“ des Staates (des Vaters) und die Zugehörigkeit zur mächtigen Nation narzißtisch kompensiert und befriedigt. Diese Befriedigungen, welche die Herrschenden den Untertanen bieten, sind libidinöser Natur und spielen sich hauptsächlich in der Phantasie ab.

Die Masse soll durch geeignete Maßnahmen in ihrer infantilen psychischen Abhängigkeit gehalten und bestärkt werden. Zu diesem Zweck nötigt die herrschende Klasse der Masse unter anderem auch „eine Vaterfigur suggestiv“ (ebd. S.22) auf. Dazu dienen Herrschergestalten oder Götter.

Das Urchristentum entstand zu einer Zeit, als die Menschen völlig verelendet unter römischer Herrschaft dahin vegetierten. Die „Armen, Gedrückten und Leidenden“, d.h. die kleinen Handwerker und Proletarier trugen die neue Verkündigung. Jesus predigte diesen Menschen das Himmelreich, das alsbald eintreffen werde. Jesus selbst war einer dieser Unterdrückten, der nach der Kreuzigung Gott wurde und hernach zurückkehren wollte, um die Leidenden glücklich zu machen und die Herrschenden zu bestrafen. Die neue Lehre weckte in den Elenden die (libidinösen) Hoffnungen auf Erhöhung, Rache und Besserung der Zustände.

Der Aufstand und die Rebellion der Urchristen richteten sich gegen die damaligen „Väter“ (Kaiser, Römer, die Reichen, jüdische Priesterschaft), um an deren Stelle treten zu können. Jesus selbst engagierte sich weniger in politischen als vielmehr in religiös-messianischen Befreiungsaktionen und betätigte sich auf diese Art und Weise als religiöser Ödipus, da er sich anmaßte, den alten jüdischen Gott durch einen neuen (wie der Verlauf zeigt, durch ihn selbst) zu ersetzen.

Fromm schildert eingehend die historischen Ereignisse und die religiösen Wandlungen, die im Zentrum von „Kampf und Haß gegen die väterliche Autorität“ (ebd. S.34) geprägt waren. Die Urchristen beteiligten sich zum Teil weniger an den konkreten Aufständen der Bauern und Proletarier (oder mußten sich nach den Niederlagen den Römern unterwerfen), sondern malten sich in der Phantasie aus, daß Jesus zum Vater-Gott aufsteigen würde, um ihnen das messianische Paradies zu bringen. Damals ordnete sich noch der Sohn (Jesus) — wie in der politischen Situation unter die Römer — Gottvater unter.

In den ersten Jahrhunderten nach dem Tod von Jesus veränderte sich diese Sichtweise und nahm Gestalt an in zwei Dogmen, die vor allem durch zwei Theologen gegensätzlich vertreten wurden: Athanasius betonte die Wesensgleichheit (*homo-ousie*) von Gott-Vater und Sohn, während sein Gegenspieler Arius den Sohn dem Vater unterordnete. Die „arianische“ Sicht galt zu Beginn des Christentums.

Die Christen waren in kurzer Zeit ökonomisch wie sozial außerordentlich erfolgreich; an die Stelle der Proletarier traten Gebildete und Wohlhabende. Etwa 300 Jahre nach Christus gab es in allen Nationen Christen, und die wohlhabenderen Schichten waren weitaus mehr vertreten als zu Beginn.

Aus dem primär autoritäts- und staatsfeindlichen Christentum entstand eine Religion, welche die Herrschaft der Reichen, Könige, Kaiser und der Kirche konsolidieren sollte. Auf diese Weise veränderte sich auch die Vorstellung (das „Dogma“) von Christus: An die Stelle des zu Gott erhobenen Menschen trat Jesus, der zum Menschen gewordene Gott. Auf diese Art und Weise gelang es den Herrschern und Autoritätspersonen, im Namen Christi die weltliche Macht als eine von „Gottes Gnaden“ zu deklarieren.

Der urchristliche unbewußte Wunsch bestand in der Vater-Tötung. Jesus

verkörperte diesen Wunsch und wurde deshalb zur Identifikationsfigur. Als sich die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse wandelten, änderten sich mit ihnen die seelische Verfassung der Menschen und damit auch der geistige „Überbau“, z.B. die Dogmen. Nun sollen der Vater und die Herrschenden nicht mehr gestürzt werden; die Aggressionen wenden sich gegen die Leidenden. Gott-Vater gewährt dem sich unterwerfenden Sohn Verzeihung und Liebe und verwandelt sich damit „in die gnadenreiche Mutter, die das Kind ernährt“.

Rein psychologisch beschrieben ist die Wandlung, die hier vor sich geht, die von einer vaterfeindlichen Einstellung zu einer passiv-masochistisch-gefügigen und endlich zu der des von der Mutter geliebten Säuglings (ebd. S.67).

Die Ursache für diese Wandlung zur katholischen Version des Christentums liegt in der „Veränderung der wirtschaftlichen Situation bzw. dem Rückgang der Produktivkräfte und ihren gesellschaftlichen Konsequenzen“.

Die Vertreter der herrschenden Klassen griffen in diesen Prozeß verstärkend und beschleunigend ein, indem sie der Masse solche Phantasien suggerierten, die ihr (Phantasie-)Befriedigung gewährten und die ihre Aggression in gesellschaftlich ungefährliche Bahnen lenkten ... Der Katholizismus bedeutete die verhüllte Rückkehr zur Religion der großen Mutter, als deren Besieger Jahwe auf den Plan getreten war. Erst der Protestantismus greift wieder auf den Vater-Gott zurück, er steht am Beginn einer gesellschaftlichen Epoche, die eine aktive Haltung der Massen zuläßt, im Gegensatz zur passiv-infantilen des Mittelalters (ebd. S.68).

Fromm setzte sich in dieser Arbeit unter anderem auch mit der Theorie seines Lehrers Theodor Reik auseinander, der 1927 über *Dogma und Zwangsidee* geschrieben hatte. Sein Gewährsmann für theologische Fragen ist dabei Adolf von Harnack¹⁸. Wesentlich und neu an Fromms Veröffentlichung ist die Interpretation religiöser Vorgänge durch die Psycho-Analyse gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Vorgänge.

1.2. Grundlegung einer Sozialpsychologie und der Übervater Freud

Die Amalgamierung von Psychoanalyse und Sozialpsychologie machte weitere Fortschritte, als Fromm sich mit dem Thema **Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie**¹⁹ 1932 beschäftigte. Primär lag das Anliegen der Psychoanalyse darin, neurotische Symptome zu beseitigen. Dabei entdeckte sie libidinöse Vorgänge, die verdrängt oder gehemmt wurden. Anschließend ging Freud dazu über, persönliche Eigenheiten, d.h. den Charakter eines Menschen, durch die Vorgänge der Reaktionsbildung und Sublimierung zu erklären. Bei der Neurose handle es sich — so Freud — um eine nicht geglückte Anpassung der Triebe an die gesellschaftliche Realität, während der nichtneurotische Charakterzug libidinöse Regungen „in einer relativ stabilen und gesellschaftlich angepaßten Weise“ verarbeite.

Fromm expliziert einfühlsam und ausführlich Freuds Konzept der Reaktionsbildung, Sublimierung und Charakterbildung, die sich programmatisch auf die Veröffentlichung von *Charakter und Analerotik* aus dem Jahre 1908 stützt. Die Libido heftet sich danach an die anale Zone und gewinnt dabei Lust. Dabei will das Kind angeblich mit dem Kot spielen, unordentlich sein und verschwenderisch damit umgehen. Die Mutter möchte aber, daß das Kind den Stuhlgang reinlich, ordentlich, sparsam und gehorsam am richtigen Ort absetzt. Reaktionsbildung bedeutet somit, daß die analen Triebe, die das Gegenteil der mütterlichen Wünsche erstreben, abgewehrt und ins

18 Harnack, A.v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen 1909

19 EF: Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie (1932). In: GA, Bd.1, S.59

Gegenteil verkehrt werden, d.h. das Kind wird Autoritäten gegenüber unterwürfig, zwanghaft sauber und ordentlich. Wenn die Sublimierung (Veredelung der Triebe) gelingt, entstehen Tugenden wie Reinlichkeit, Ordnungsliebe, Sparsamkeit und — anstelle von Eigensinn — Kooperationswille.

Um die Verbindung zur Sozialpsychologie herzustellen, ist es erforderlich, Freuds Konzept fein säuberlich in Sexualziel (Organlust) und Sexualobjekt (die Objektbeziehung) zu differenzieren. Der Säugling ist vor allem narzißtisch eingestellt, d.h. er ist sein eigenes Objekt; die Organlust entwickelt sich am Mund, After usw. Diese „Stufen“ der Sexualentwicklung hatte Freud 1905 in *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* beschrieben. Auf die orale Phase folgt die anal-sadistische, objektfeindliche Periode, welche in die phallische Phase mündet. Erst mit dem Primat der Genitalität in der Pubertät kommt es zu „objektfreundlichen, liebenden Zügen“.

In der oralen Entwicklung finden sich zu Beginn objektfreundliche, später aber auch feindliche Regungen, die in den Charakter einfließen. Charakterologisch macht sich das glückliche und optimistische orale Schicksal als Freigebigkeit, Optimismus und spenden wollende Mütterlichkeit (Sublimierungen und Reaktionsbildungen) bemerkbar, während die oralen Versagungen eher vampyrartige, aussaugende und beraubende Züge entstehen lassen.

Die anale Entwicklungsphase verzweigt sich in zwei Hauptrichtungen, da die Abgabe des Stuhls entweder Lust oder Konflikt (mit den Erziehern) bewirken kann: Lust am Behalten von Geld, Gefühlen, Zeit und Kraft, andererseits die Unfähigkeit zum Behalten, Sammeln und Produzieren. Gelungene anale Reaktionsbildung bzw. Sublimierung mündet in Pflichtgefühl und Gehorsam, während anale Durchbrüche, d.h. Wiederkehr des Verdrängten, sich als Trotz, Beschmutzen und Verschwenden charakterologisch äußern.

Für die Sozialpsychologie besonders interessant sind der Eigensinn (was sich zu Einzigartigkeits-Gefühlen ausweiten kann), die Sparsamkeit im Erwerbsleben (Arbeit) sowie der Gehorsam.²⁰

In der genitalen Reife bringt die Sublimierung Liebe und die Reaktionsbildung den Willen hervor. Fromm zählt unter die „männlichen Sublimierungen“ das geistige Eindringen, Zeugen und Ordnen, auf der weiblichen Seite Aufnehmen, Bergen, Produzieren und „bedingungslose mütterliche Liebe“.

Welche Faktoren fördern und welche Faktoren behindern nun die Entwicklung des Charakters? Einerseits sind es die wachsenden Kräfte und Reifungen im Individuum, die zur „objektfreundlichen, liebenden Haltung“ beitragen, andererseits die Erziehung in der Familie und der Gesellschaft, welche die Verdrängung von prägenitalen Sexualstrebungen fordern und damit der genitalen Sexualität den Weg frei machen.

Diese Entwicklung mißlingt jedoch oft, so daß Fixierungen und Regressionen auf den prägenitalen (oralen, analen und phallischen) Stufen bestehen bleiben oder wieder entstehen. Die Familie vermittelt in der Erziehung diejenigen Strebungen, die gesellschaftlich am brauchbarsten sind: Der Geist der Gesellschaft entspricht somit ihrem Sozialcharakter. Im Kapitalismus soll z.B. alles dem Besitz untergeordnet werden. Dies gelingt am besten, wenn sexuelle Strebungen be- und verhindert werden, so daß die Menschen auf prägenitale Befriedigungen angewiesen sind. Deshalb fördert eine kapitalistische Gesellschaft Pornographie sowie Verherrlichung von Gewalt und Konkurrenz, da sie alle die Liebesfähigkeit sabotieren.

Unter „Geist“ versteht Fromm die „seelischen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft, ... die Summe der für die Menschen dieser Gesellschaft typischen Charakterzüge“ (ebd. S.71). Im Gegensatz zu anderen Theoretikern wie z.B. W. Sombart²¹ (1923), der von „Grundsätzen und Werturteilen“ einer Epoche spricht, rekurriert die Psychoanalyse auf die Charakterzüge, deren rationalisierter Ausdruck sie sind.

Der kapitalistisch-bürgerliche Geist weist nun folgende Charakteristika auf:

20 Später spricht Fromm vom „hortenden Charakter“.
21 Sombart, W.: Der Bourgeois. München/Leipzig 1923

Lebensglück und Lebensgenuß stehen nicht im Mittelpunkt, sondern die Pflichterfüllung; man verdient mehr Geld, als es für den Lebensunterhalt erforderlich wäre, da Besitz und Reichtum die Lebensziele ausmachen; sparen soll man mit der Zeit, dem Geld, der Seele und dem Körper. Aus diesen Charakterzügen spricht die puritanische Ethik, die im 19. Jahrhundert ihren Siegeszug angetreten hatte.

Die Überbetonung der bürgerlichen Privatsphäre macht des weiteren Affekte gegen den Sozialismus, der solche Schranken niederreißen möchte, verständlich. Auch führt die „Verdinglichung aller menschlichen Beziehungen“ zum Verpönen von Liebe und Sexualität; zweckhaftes Denken und Gleichgültigkeit prägen die Kontakte, so daß sich nur noch wenige für die Gemeinschaft verantwortlich fühlen. Paradigmatisch für diesen bürgerlich-kapitalistischen Geist sind z.B. Benjamin Franklins *Lebenserinnerungen*²², in dessen Tugendkatalog weder Liebe, Caritas noch Güte auftauchen: Der bürgerliche Geist ist (fast) mitleidslos.

Aus all diesen Eigentümlichkeiten schließt Fromm, daß der Sozialcharakter des Bürgers mit dem analen Charakter übereinstimmt. In späteren Untersuchungen (z.B. in *Furcht vor der Freiheit*, 1941) geht Fromm dazu über, die kapitalistische Wirtschaftsstruktur und ihre Auswirkungen auf die libidinösen Strukturen zu beschreiben, die wiederum via Analerotik die kapitalistische Wirtschaftsstruktur fördern. Dabei wird er auf die Veränderung hinweisen, die mit dem Siegeszug des Protestantismus begann, der die gütige, ihre Kinder bedingungslos liebende Mutter (Maria) durch den mit dem Sohn rivalisierenden Vater ablöst (Martin Luther und Calvin). Der neue Gott liebt seinen Sohn nur, wenn er bestimmte Forderungen erfüllt. Hinter der kapitalistischen Produktivität könnten auch — so meint Fromm — männliche Gebärwünsche aufgrund des Gebärneides wirksam sein.

Der Kaufmann, der im 19. Jahrhundert den Kapitalismus verkörpert hatte, wird allmählich vom Großunternehmer abgelöst. Jedoch sind die bürgerlichen Charakterzüge auch im Hochkapitalismus des 20. Jahrhunderts im Kleinbürgertum zu erkennen. Fromm weist auf die typisch kleinbürgerliche Haltung hin, die einerseits väterliche Autorität und Disziplin wünscht, andererseits Rebellion und Trotz ausbrütet. Durch Aufspaltung bleibt diese widersprüchliche Kombination virulent: Der Kleinbürger duckt sich unter den Führer, bekämpft aber andere Vaterfiguren.

Im Proletariat sind die analen Charakterzüge (in geringerem Ausmaß) ebenfalls aufzufinden. Die Arbeiter haben als Arbeitskräfte fast keinen Einfluß auf die Produktion; deshalb sind einige Charakterzüge eigentlich überflüssig. Aber durch die familiäre Erziehung und andere kulturelle Einflüsse bleibt die libidinöse Struktur länger erhalten. Damit werden Widerstände gegen die Akzeptanz des Sozialismus verständlicher.

Im Gegensatz zum Kapitalismus sieht der Marxismus die menschliche Würde und Freiheit erst jenseits der Arbeit auftauchen. Er fordert für jeden Menschen bedingungsloses Recht auf Glück und Befriedigung und kritisiert die Verdinglichung der menschlichen Beziehungen. Bürgerliche Parteien fordern Gleichheit nur im Sinne der den einzelnen zugeteilten Quantitäten (Lohn, Gehalt), während der Marxismus für eine soziale Gleichheit eintritt. Fromm betont in der marxistischen Theorie das Antiautoritäre, welche durch das Zurücktreten der väterlichen Autorität die mütterlichen Züge der Lebenspendenden Erde zum Vorschein kommen läßt. Die Befreiung der Frau steht dem kleinbürgerlichen Faschismus entgegen, der den männlich-väterlichen Autoritätsanspruch vertritt. Nationalismus und patriarchalisch-kleinbürgerliche Struktur gehören sinngemäß ebenfalls zusammen.

Der „Geist“ einer Epoche wird in der soziologischen Literatur in der Regel als Ideologie aufgefaßt. Nach Fromm ist er aber ein libidinös bedingter Charakterzug, der sich „in sehr verschiedenen und auch sich widersprechenden Ideologien ausdrücken kann“ (ebd. S.77). Die Frommsche Kritik wendet sich noch einmal gegen W. Sombart, der falsche und oberflächliche psychologische Kategorien verwende, um z.B. den vorkapitalistischen Menschen zu charakterisieren, der „natürlich“ gewesen wäre. Den Großunternehmer wiederum vergleicht Sombart mit einem Kind, das von vier

Wertkomplexen („Idealen“) beherrscht wäre, nämlich von sinnlicher Größe, von rascher Bewegung, von Neuem und vom Machtgefühl.

Zum Thema der Übertragung von psychoanalytischen Begriffen auf die Sozialpsychologie werden wir gesamthaft im letzten Teil noch einmal Stellung nehmen. Vorab ist jedoch anzumerken, daß es zumindest fragwürdig ist, den Kernkomplex der Neurose, nämlich die ödipale Thematik, auf fast alle Wissenschaften anzuwenden²³.

1.2.1. Sigmund Freud, der Übervater

Fromm hatte Freud niemals persönlich kennengelernt. Mit der Person und dem Schöpfer der Psychoanalyse hat er sich zeitlebens beschäftigt; die letzte Arbeit entstand sogar noch ein Jahr vor Fromms Tod.

Das erste größere Werk stammt aus dem Jahre 1959. Es trägt den Titel **Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung**²⁴. Es handelt sich dabei um ein gediegenes Werk, das die Größe und die Schwächen Freuds ausgewogen darstellt. „Freuds leidenschaftliche Suche nach Wahrheit und sein Mut“ erregen mit Recht die Bewunderung Fromms und der Nachwelt. Er war ein Aufklärer, der seine ganze Hoffnung auf die Vernunft gelegt hatte. Allerdings fehlten ihm „emotionale Wärme, menschliche Nähe, Liebe und Lebensfreude“ (ebd. S.157). Der geniale Begründer der Psychoanalyse war auch unsicher und fühlte sich schnell verraten, bedroht und verfolgt.

Freuds Verhältnis zu seiner Mutter war nicht so einfach strukturiert, wie er es selbst darstellte. Wie bei Goethe war er der Meinung, daß er durch ihre Bewunderung zum „Eroberer“ berufen sei und damit ein unerschütterliches Selbstbewußtsein von ihr erhielt. Aber die Bindung an sie war nach Ansicht Fromms übermäßig eng — Freud besuchte sie zeitlebens jeden Sonntag und zeigte ihr gegenüber eine große Abhängigkeit —, so daß er den Ödipus-Komplex einseitig als sexuellen Wunsch des Knaben nach der Mutter mißdeutete und nicht verstand, daß jedes Kind sich nach Fürsorge, Schutz und Liebe der Mutter sehnt.

Die Abhängigkeit zeigte sich darin, daß er in Depressionen verfiel, wenn eine bedingungslose Liebe nicht fort dauerte: Seiner zukünftigen Frau Martha Bernays gegenüber verhielt er sich ausgesprochen eifersüchtig, und abfallende Schüler verfolgte er mit Haß. Auf Frauen, männliche Freunde sowie Schüler übertrug er „das gleiche Bedürfnis nach bedingungsloser Liebe, Bestätigung, Bewunderung und Schutz“ (ebd. S.164). Falls dies ausblieb, reagierte er mit großer Unsicherheit, die er mit Eifersucht und Aggression überspielte.

Seine Unsicherheit zeigte sich auch in Angst vor Hunger und Armut (oral-rezeptive Haltung), denn er fühlte sich nur sicher in Beziehungen, die an eine mütterliche Liebe erinnerten, welche er auf seine Jünger übertrug: Diese mußten ihm alles geben.

Fromm ist beim Thema „Liebe“ der Meinung, daß „Freud überhaupt wenig Liebe für Menschen übrig“ (ebd. S.171) hatte; im Sexuellen war er ein echter Puritaner.

Freud rebellierte gegen seinen Vater und damit überhaupt gegen Autoritätspersonen. Seine Mutter machte ihn stolz und frühzeitig zum Rivalen seines Vaters. Die Freudschen Identifikationsobjekte Hannibal, Masséna (ein angeblich jüdischer General unter Napoleon) und Moses waren jedoch keine Revolutionäre, sondern Rebellen, die – nach der Definition von Fromm —, sobald sie selbst an der Macht sind, autoritär herrschen und die weltlichen Machthaber akzeptieren: Das autoritäre Verhalten Freuds ist vielfach belegt.

Neue Gesichtspunkte zur Psychoanalyse-Rezeption liefert der Abschnitt über „Freud als Weltverbesserer“. Es ist nämlich wenig bekannt, daß der spätere Konservative sich als junger Mann mit dem Sozialismus und mit Sozialistenführern identifizierte. Die Wohnung in der Berggasse übernahm er nur, weil darin Viktor Adler, ein berühmter österreichischer Sozialist, gewohnt hatte. Auch das Motto, das er der *Traumdeutung* voranstellte, hatte er bei einem Sozialisten (Lassalle) entdeckt („Kann ich die Götter nicht beugen, so werd' ich den Orkus bewegen“, Zitat aus Vergils *Äneis*). Bevor Freud die

23 Kolakowski, Leszek: Psychoanalytische Kulturtheorie. In: Zweifel an der Methode. Stuttgart 1977
24 EF: Sigmund Freud. Sein Persönlichkeit und seine Wirkung (1959). In: GA, Bd.8, S.153

psychoanalytische Vereinigung gründete, beabsichtigte er 1910, der vom Apotheker Knapp gegründeten „Internationalen Bruderschaft für Ethik und Kultur“ (Präsident: Auguste Forel) beizutreten. Deshalb wird auch verständlicher, warum seine medizinisch-psychologische Vereinigung zu einer „Bewegung“ wurde:

Er wollte die Welt verändern. Im Gewand des Therapeuten und Wissenschaftlers war er einer der großen Weltverbesserer des angehenden 20. Jahrhunderts (ebd. S.199).

So entstand der „quasi-politische Charakter der psychoanalytischen Bewegung“. Kennzeichen dafür waren unter anderem: Eine autoritär ausgerichtete Hierarchie, Kongresse wie Parteitage, ein geheimes Komitee, ein Verhalten wie bei einer „quasi-religiösen Bewegung“, Freuds Führertum und die Ausrichtung auf eine Elite.

Fromm interpretiert auch eingehend Freuds politische und religiöse Überzeugungen. Der Begründer der Psychoanalyse hielt den Menschen für einen Einzelkämpfer, der hauptsächlich für den eigenen Vorteil eintrat und das Soziale unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit bzw. des Zweckhaften ansah. In der sexuellen Frage war er liberal, politisch bürgerlich-konservativ eingestellt. Die Frau wurde unter patriarchalischen Gesichtspunkten betrachtet.

Er wollte eine neue säkulare und zugleich wissenschaftliche Religion für eine Elite, die die Menschheit führen sollte, begründen (ebd. S.212).

Obwohl Freud sich zu den Atheisten zählte, attestiert ihm Fromm einen religiösen Charakter. Dies wäre unter anderem daran erkennbar, daß „an die Stelle von Kreativität und Spontaneität ... Dogma, Riten und Führerkult getreten“ (ebd. S.213) sind: Es gab kaum Veränderungen (nicht einmal die Einführung von Eros und Thanatos wurde von allen akzeptiert), und das Ritual der Couch-Therapie sowie die „Idolisierung der Person Freuds“ sprechen ebenfalls für dieses Argument.

Somit könne, so sagt Fromm, die Psychoanalyse als „Religionsersatz“ keine fundamentalen Änderungen des menschlichen Charakters bewirken, sondern höchstens einige libidinöse Fixierungen lösen. Die gewisse Popularität, die sie erreicht hat, hänge wahrscheinlich damit zusammen, daß die propagierte sexuelle Freiheit mit dem modernen Konsumverhalten gut übereinstimme. Freuds eigentliches Anliegen, der Vernunft zum Siege zu verhelfen und durch Sublimierung eine höhere Kultur zu schaffen, sei gewiß nicht gelungen.

Freud erlebte mit dem Ersten Weltkrieg und dem Nationalsozialismus „die Ära einer ständig anwachsenden gesellschaftlichen Geisteskrankheit anbrechen“ (ebd. S.217). Die Vernunft hatte versagt; das Irrationale und die „Unterwelt“ siegte. Deshalb mutierte Freud gegen Ende seines Lebens wieder zum Romantiker, der die Übermacht der Unterwelt anerkennen mußte (Thanatos besiegte den Eros).

Trotz aller Kritik endet Fromms Werk versöhnlich und anerkennend:

Aber seine Gabe, seine Ehrlichkeit, sein Mut und die Tragik seines Lebens erfüllen uns nicht nur mit Achtung und Bewunderung, sondern auch mit Liebe und Mitgefühl für einen wahrhaft großen Menschen (ebd. S.221).

In einem kleineren, aber gehaltvollen Aufsatz, **Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse**²⁵ aus dem Jahre 1962, geht Fromm auf die philosophische Tradition ein, in der Freud stand. Er nennt ihn einen Romantiker, da er sich hauptsächlich für das Unbewußte (der „Unterwelt“) interessierte, wo er mythische Kräfte wie den Ödipus-Komplex oder archaische Traumsymbole zu finden glaubte.

Andererseits darf man Freud mit Fug und Recht einen typischen Aufklärer und Rationalisten nennen, der die Wahrheitsliebe und den Abbau von Illusionen (z.B. der Religion) an die erste Stelle der Entwicklung des Menschen stellte. Die bedingungslose Forderung nach der Vernunft ist Wissenschaft in modernstem Sinne, wobei Fromm betont, daß es zur Wissenschaft gehört, von größeren Irrtümern zu kleineren

überzugehen und nicht zu glauben, im Alleinbesitz der Wahrheit und Gewißheit zu sein. Freud war von der Macht der Vernunft und der Wissenschaft überzeugt:

Dies macht ihn zu einem der großen Wissenschaftler der Welt, zu einer der großen Gestalten der Aufklärung. Deshalb glaube ich, daß sein System die Grundlage für die Psychologie der kommenden Jahrhunderte bilden wird (ebd. S.226).

Wenn Wissenschaft so gesehen wird, darf man nicht nur Freud, dem Fromm zahlreiche Irrtümer nachweist, Psychoanalytiker nennen, sondern auch die von der Orthodoxie abgewerteten so genannten „Revisionisten“.

Dazu zählt auch Alfred Adler, den Fromm in diesem Aufsatz milder als früher beurteilt. Hier nennt er die seiner Lehre zugrundeliegende Theorie eine „Sozialphilosophie“, die vom Optimismus des aufsteigenden Kleinbürgertums und des Mittelstands nach den Revolutionen von 1918 erfüllt sei. Dieser Optimismus finde sich auch im „gleichzeitigen Aufstieg der Sozialdemokraten“, die an folgendes glaubten:

Die Bevölkerungsschichten, die sich unten befinden, werden hochkommen, und zwar ohne Konflikte, und das Schlimmste kann sich schließlich als das Beste erweisen (ebd. S.227).

Adler wäre weniger spekulativ als Freud gewesen, „nicht so sehr ein tiefgründiger Seelenforscher“, der aber die Theorie „häufig zu einer gesunden und realistischen Auffassung von Lebensstrategie und –taktik“ (ebd. S.226) zurückgeführt hätte.

Nach einer kurzen Charakterisierung von Carl Gustav Jung, den er einen Romantiker und Relativisten nennt, erläutert Fromm seine von Freud abweichenden Ansichten: Die therapeutische Beziehung beruht auf einem echten Ich-Du-Verhältnis, das „produktive Bezogenheit“ und „volle, echte menschliche Kommunikation“ einschließt. Unbewußtes (das Verdrängte nach Freud) ist hauptsächlich Dissoziiertes und durch Fiktionen Ersetztes. Im Gegensatz zur Psychoanalyse übt Fromm radikale Kritik an der Gesellschaft. Die modernen Psychoanalytiker, Psychologen und Psychiater wären in Gefahr, „sich zu neuen Priestern einer industrialisierten Gesellschaft zu entwickeln“ (ebd. S.229), welche den Neurotiker nur an die bestehenden Verhältnisse anpassen möchten:

Die Psychoanalyse ist — abgesehen von allem anderen — weitgehend zu einem Ersatz für die Religion oder für eine Weltanschauung geworden (ebd. S.230).

Mit der Psychoanalyse im Sinne Fromms könnte der Neurotiker die Entfremdung, „diese allgemeine Krankheit unserer Zeit“ überwinden und damit — „in Übereinstimmung mit dem Ziel der humanistischen Philosophie oder Religion“ — menschlicher werden.²⁶

Die Publikation **Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten** (1970/1977) enthält bewundernswerte Konzentrate des Freudschen und Frommschen Denkens.

Freud war ein liberaler, kein radikaler Kritiker der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (mit Ausnahme vielleicht in der sexuellen Frage). Der Freudsche *homo sexualis* wird von Fromm sogar als eine Variante des klassischen *homo oeconomicus* angesehen, da er isoliert existiert und nur dann in Beziehung zu anderen tritt, wenn er sie zur Befriedigung seiner Bedürfnisse benötigt. Das Menschenbild Freuds kann mit den Begriffen des Biologismus, mechanistischen Materialismus und Sexualismus charakterisiert werden. Nach den furchtbaren Erfahrungen des Ersten Weltkriegs wurde sein bürgerlicher Optimismus zerstört, und er ging dazu über, eine in der Natur des Menschen verankerte Aggressivität (Todestrieb) anzunehmen. In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) bezeichnet er den Menschen als faul und einer starken Führung bedürftig.

Fromm bezeichnet Freuds Dialektik von Irrationalismus und Rationalität als große

26 Hier erscheint in den abschließenden Worten die für Fromm charakteristische Wendung, daß die Zielsetzung der humanistischen Philosophie mit derjenigen der großen Religionen übereinstimme. Jedoch hat die Religionsgeschichte gezeigt, daß an die Stelle der „Humanisierung“ mehrheitlich Besitz-, Prestige- und Machtstreben getreten war.

Errungenschaft, denn er hatte erkannt, daß die Vernunft und das Bewußtsein vom Unbewußten beherrscht werden. Daraus resultierte sein Bestreben, eine „Wissenschaft von der menschlichen Irrationalität“ zu gründen.

Im Gegensatz dazu hätte Adler eine einseitig rationalistisch-optimistische Theorie vertreten, in der er glaubte, daß...

die angeborenen Unzulänglichkeiten die Voraussetzung für Stärke seien und daß sich der Mensch durch das intellektuelle Verstehen einer Situation selbst befreien und die Tragödie des Lebens überwinden könne (ebd. S.236).

Berechtigte Kritik übt Fromm an Freuds Stellungnahmen zu Frau und Kind. Da er die Frau als minderwertig einstufte, konnte er das Wesen der (partnerschaftlichen) Liebe und der Mutterliebe nicht adäquat erfassen. Desgleichen übernahm er beim Kind gesellschaftliche Vorurteile, die das Kind als Ausbeutungs- und Herrschaftsobjekt ansahen, das belogen werden durfte und das „ein kleines kriminelles und perverses Wesen sei“ (ebd. S.240): Das Kind²⁷ war generell schuldig, die Eltern unschuldig.

Fromm nennt im Folgenden seine Theorie eine „radikal-humanistische Revision“ der Psychoanalyse, die er „nicht als eine besondere ‚Schule‘ ansehe“ (ebd. S.243), da er von Freud die Rolle des Unbewußten, der Verdrängung, des Widerstandes, der Bedeutung der Kindheitserlebnisse, der Übertragung und des dynamischen Charakterbegriffs übernommen hat.

Durch den Ersten Weltkrieg und die Erfahrungen bis 1930 richtete sich Fromms Augenmerk auf eine „radikale Gesellschafts- und Ideologiekritik“. Dabei kritisierte er nicht nur die bürgerliche Gesellschaft, sondern auch den Staatssozialismus von Lenin und Stalin. Er stützte sich dabei auf Marx, der einen „radikalen Humanismus, einen historischen Materialismus und ein prozeß-orientiertes und dialektisches Denken“ besaß. Als philosophische Vorbilder nennt Fromm Heraklit, Spinoza, Hegel und Marx.

Im Gegensatz zu Freud sieht er im Menschen nicht primär ein vom Lust-Unlust-Mechanismus getriebenes, sondern ein auf die Mitmenschen „bezogenes und ihrer bedürftendes Wesen, und dies nicht in erster Linie zum Zweck der gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung, sondern aus Gründen, die in der „*Natur*“ des Menschen liegen“ (ebd. S.244).

Der Mensch erfahre den grundlegenden „Widerspruch“, daß er zwar zur Natur gehöre, sie aber doch transzendiere und sich dabei isoliert fühle. Die Einsamkeit würde zu Wahnsinn führen. Deshalb ringt der Mensch um neue Lösungen und Weiterentwicklung. Der Mensch strebe nicht, wie Freud meinte, nur nach Selbsterhaltung und sexueller Befriedigung, sondern besitzt als wichtigste Leidenschaft das Ziel der „Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten — des Menschen-Möglichen“ (ebd. S.245). Hier erwähnt er die Namen von Marx, Kurt Goldstein und Abraham Maslow²⁸.

An die Stelle von Freuds Begriff der Libido möchte Fromm „Gesamtenergie“ setzen, die sich beim Menschen nicht nur auf vitale Interessen, sondern auf lebensfördernde und ideale Strebungen richtet. Diese seelischen Strebungen nennt er auch „im weitesten Sinne religiöse Strukturen“.

Ein Unbewußtes im psychoanalytischen Sinn existiere nicht; man könnte es am ehesten als „Funktion“ bezeichnen, das vom Gesellschaftlichen her durch drei verschiedene Filter (Sprache, Logik und Tabus) bestimmt wird.

Der Mensch bleibe ein offenes System. Je höher er sich entwickle, um so verwundbarer werde er und könne sogar gänzlich zerfallen:

Der humane Fortschritt ist immer nur eine Seite der Alternative, deren

27 Es überrascht einigmaßen, daß der ansonsten so belesene und gut informierte Fromm die großartigen Erkenntnisse der Individualpsychologie im Bereich der Pädagogik nicht kannte — möglicherweise aber auch verdrängte.

28 Abraham Maslow zählt zu den „humanistischen Psychologen“, die ähnliche Thesen, „etwas popularisiert“ (S.245), wie Fromm ausgearbeitet haben. Die Zusammenarbeit mit ihnen scheint nicht gut funktioniert zu haben.

andere Barbarei oder (psychische und physische) Selbstzerstörung ist (ebd. S.247).

Dieser pessimistische Gesichtspunkt wird von Fromm ergänzt durch die These, daß der Mensch „letztlich undefinierbar und unbeschreibbar“ sei. Hier überträgt Fromm die „negative Theologie“ — daß Gott unerkennbar und unbenennbar sei — auf die Anthropologie.

Die Psychoanalyse Freuds hätte auch nur das „autoritäre Gewissen“, d.h. die im Über-Ich verinnerlichten Stimmen der Eltern und der Gesellschaft gekannt.²⁹ Fromm führte in Erweiterung dessen den Begriff des „humanistischen Gewissens“ ein, das den Menschen zur Selbstverwirklichung aufruft.

Fromms „dialektisch-humanistische Revision“ (ebd. S.246) hat auch Freuds Charakterologie differenziert und erweitert. Die inzwischen weitestgehend bekannte Libido-Stufen-Theorie Freuds (primär narzißtisch, oral, anal, phallisch, genital) enthält eine implizite Werteskala, welche mit den „Stufen der Bezogenheit“³⁰ zusammenhängt. In der Terminologie Fromms heißt es dann:

Der oral-empfangende Mensch ist ein abhängiger, unselbständiger Charakter, der oral-sadistische ein ausbeuterischer und der anal-sadistische ein die Unterwerfung und das Leiden anderer genießender und geiziger Mensch. Nur der genitale Charakter ist selbständig; nur er respektiert und — manchmal sagt Freud auch — liebt den andern Menschen; nur er ist produktiv (ebd. S.248).

Der Mensch nimmt diese Stufen der Entwicklung nicht aufgrund von instinktiven bzw. triebhaften Vorgängen, sondern, indem er sich auf andere Menschen bezieht (Sozialisation), sich die Dinge aneignet und sie für sich nutzbar macht (Assimilierung). Es gibt zwei Möglichkeiten der Bezogenheits- und Aneignungssysteme: die „nicht-produktive“ (Empfangen, Ausbeuten, geiziges Sparen) und die „produktive“ Orientierung, welche sich die Dinge durch Arbeit aneignet und sich in Liebe auf die anderen bezieht.

Schließlich verweist Fromm noch auf seinen Begriff des „Gesellschaftscharakters“. Er ist das Abbild der den meisten Menschen einer Gesellschaft oder Klasse gemeinsamen Charakterzüge. Damit eine Gesellschaft funktioniert, muß sie via Familie, Schule, Institutionen und Medien Denken, Fühlen und Handeln der Einzelnen derart verändern, daß die „allgemeine menschliche Energie in gesellschaftlich brauchbare Energie“ (ebd. S.250) verwandelt wird.

Abschließend wehrt sich Fromm gegen eine wohl damals schon häufiger geäußerte Kritik, daß seine Theorie „optimistisch“ sei. Seiner Ansicht nach bleibt es bei der „Nicht-Aufhebbarkeit des existentiellen Widerspruchs, der die Triebfeder menschlicher Entwicklung bleibt“³¹ (S.251), so daß der dialektisch verlaufende Prozeß zwar die Gesellschaft menschlicher und gesünder macht, aber niemals zum Übermenschentum oder dem Paradies auf Erden führt.

Nach dem Buch *Haben oder Sein* (1976) hatte Fromm vor, sein Verständnis von psychoanalytischer Therapie und Technik schriftlich darzustellen. Der schwere Herzinfarkt im Jahre 1977 unterbrach diese Bemühungen, so daß 1979 nur Teile von diesem Projekt in: **Sigmund Freuds Psychoanalyse — Größe und Grenzen** (1979) veröffentlicht werden konnten.

Freuds wissenschaftliche Erkenntnisse mußten notgedrungen begrenzt und

29 Was nicht ganz stimmt, wenn man an die Bedeutung des Freudschen „Ich-Ideals“ denkt. — Das „autoritäre Gewissen“ ist im üblichen Sprachgebrauch mit dem „schlechten Gewissen“ identisch. Nietzsche und Adler beschrieben es als „Gewissensbisse“, die den Menschen nur hemmen und abwerten, aber nicht bessern.

30 Anstelle von „Bezogenheit“ könnte Fromm eigentlich den Begriff der „sozialen Verbundenheit“ benutzen. Er scheute sich wohl davor zurück, da die Individualpsychologie Alfred Adlers diese Begrifflichkeit und deren Inhalte seit langem für sich beansprucht hatte.

31 Daß ein „existentieller Widerspruch“ zur Höherentwicklung der Menschheit beitragen kann, hat ebenfalls Alfred Adler mit seinem Konzept des „Minderwertigkeitsgefühls“ vorweggenommen. Wir werden in der „kritischen Würdigung“ auf diesen Aspekt näher eingehen.

fehlerhaft sein, da nur in einer nicht-entfremdeten und humanen Gesellschaft („politisch-religiös gesprochen heißt das: Nur in der Messianischen Zeit“, ebd. S.265) annäherungsweise die Wahrheit erkannt werden könne. Fromm weist nun nach, wie Freuds bürgerliche und patriarchalische Einstellungen zahlreiche Irrtümer initiiert hatten. Unter anderem erweise sich Freud in der Interpretation des „Wolfsmannes“ (*Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1918) als „zwanghafter Rationalist“ (ebd. S.274), der einige Details seinen Theorien willkürlich anpasse.

Ausführlich werden die Themen des Unbewußten und des Ödipus-Komplexes abgehandelt. Zu letzterem liefert Fromm eine detaillierte Analyse der Trilogie des Sophokles (*König Ödipus*, *Antigone*, *Ödipus auf Kolonos*). Die gesamte Trilogie befasse sich mit dem Konflikt zwischen dem matriarchalischen Prinzip der Gleichheit und Demokratie (vertreten durch Ödipus) und dem Prinzip der patriarchalischen Diktatur von „Gesetz und Ordnung“ (durch Kreon dargestellt). Das Patriarchat gewinne zwar, jedoch würden seine Prinzipien eine Niederlage erleiden.

Die psychoanalytische Technik basiert auf der Diwan- bzw. Couch-Methode. Das Übertragungsgeschehen — eine geniale Entdeckung Freuds — mißlinge auf diese Weise jedoch oft, da, wie einige Analytiker ehrlich zugaben, die Therapeuten aufgrund der Monologe ihrer Analysanden ein „kurzes Schläfchen“ (ebd. S.291) machten. Fromm plädiert dafür, nicht nur die Regression in die Kindheit zu forcieren, sondern die gegenwärtige Realität in einem persönlichen Gespräch, d.h. einander gegenüber sitzend, zu thematisieren.

Die Begrifflichkeit des Narzißmus wird von Fromm auf den Narzißmus des Künstlers, der Politiker sowie auf den *Gruppennarzißmus* erweitert. Letzterer äußert sich in der Religion, dem Nationalismus und sogar in wissenschaftlichen Gruppen bzw. „Schulen“. In der Neuzeit ist ein Anwachsen des Narzißmus zu diagnostizieren. So kämpft in der „kybernetischen Industriegesellschaft“ (der Computergesellschaft) jeder isoliert gegen den anderen, vergötzt die industriellen Produkte und damit auch sich selbst, wenn er via Knopfdruck den Eindruck bekommt, er besäße Erfindungsgabe und Macht.

Wiederum erläutert Fromm seine abgewandelte Charakterologie, wobei er Charakter als „eine relativ gleichbleibende Struktur von Leidenschaften“ (ebd. S.302) definiert. In seinen eigenen Schriften hatte er besonderen Wert auf die Beschreibung des autoritären, partnerschaftlichen, destruktiven und liebenden Charakters gelegt. Wer sich eingehender mit dem Sozial- bzw. dem Gesellschafts-Charakter beschäftigt, muß die Psychoanalyse von einer Individualpsychologie zu einer Sozialpsychologie umformen.

Beim Thema der Traumdeutung erweist sich Fromm als echter Freud-Anhänger: „Man kann die Bedeutung der Traumdeutung kaum überschätzen“ (ebd. S.313). Deshalb erläutert er eingehend Freuds und die eigene Theorie. Anhand von Freuds selbst berichteten Träumen kritisiert er dessen endlose Assoziationen, die oft — wie Fromm nachweist — von Freuds Widerständen verfälscht wurden. Abschließend konstatiert Fromm das Paradoxon, daß wir in unseren Träumen „nicht nur weniger vernünftig und anständig, sondern auch intelligenter, klüger und urteilsfähiger sind als im wachen Zustand“ (ebd. S.336).

Zur Triebtheorie Freuds hat Fromm ebenfalls viel beizutragen. Daran interessierte ihn vor allem der Todestrieb (Thanatos; dieser Begriff stamme von Paul Federn), da von ihm aus zahlreiche Parallelen zu Fromms „Nekrophilie“-Begriff zu ziehen sind, die er als eine spezielle Form von Destruktivität auffaßt.

Fromm ist der Meinung, daß die Psychoanalyse die Potenz dazu gehabt hätte, den Menschen die Augen zu öffnen für die Wirklichkeit der Gesellschaft, in der sie leben, so daß sie sich für deren radikale Wandlung eingesetzt hätten. Jedoch stammt Freuds Denken und dasjenige seiner Nachfolger aus der bürgerlichen Intelligenz-Schicht, so daß sie zu Stützen der Konsumgesellschaft wurden.

Fromms umfangreiches Manuskript endet mit dem Lob: „Freud war ein Genie“ (ebd. S.362), dessen Gedankenkonstruktionen — wie der Talmud und die Hegelsche Philosophie — Wirklichkeit geschaffen haben.

1.2.2. Analytische Ethnologie und Ödipus-Komplex

1936 und 1937 rezensierte Fromm zwei Arbeiten von Margaret Mead^{32, 33} (1901-1978), in denen diese Ethnologin und Anthropologin mehrere primitive Stämme untersuchte. Sie stellte fest, daß die Charaktere, die geschlechtliche Identifikation und Handlungsweise (z.B. aggressiv oder fürsorglich) von den sozialen Bedingungen innerhalb dieser Völker abhing. Aus ihren Darstellungen kann man ableiten, daß die menschliche Triebstruktur eine „ungeheure Schmiegsamkeit und Plastizität“ (ebd. S.110) aufweist.

Fromm hebt die Fruchtbarkeit der Zusammenarbeit zwischen Ethnologen, Psychiatern, Psychoanalytikern und Soziologen hervor. Mead betonte, daß das Verhalten des Einzelnen nur im Zusammenhang mit der Gesamtstruktur der Gesellschaft verstanden werden kann und daß man die Charakterstruktur nur versteht, wenn man den Erziehungsprozeß und die Einflüsse der Kultur berücksichtigt. Die Untersuchungen von Mead, welche Rolle Zusammenarbeit und Konkurrenz in der Sozial- und Persönlichkeitsstruktur spielt, ergaben — wenn man Fromms Interpretation betrachtet — ein eher mageres Resultat: „Starke Ich-Entwicklung ist nicht spezifisch für konkurrierende, kooperative oder individualistische Gesellschaften“ (ebd. S.112), und die „Konzeption von Erfolg“ sei ausschlaggebender für kooperierendes oder konkurrierendes Verhalten als Technik oder Reichtum.

Eine andere Rezension Fromms beschäftigt sich mit einem Buch von Patrick Mullahy³⁴: *Ödipus. Mythos und Komplex* (1948). Mullahy war wie Fromm ebenfalls Dozent im William Alanson White Institute.

Mullahy hatte in diesem Buch die gesamte Trilogie des Sophokles veröffentlicht und nachfolgend mit mehreren psychoanalytischen Interpretationen des Ödipusmythos versehen. Zu den Mythen Stellung zu beziehen ist wichtig, da in ihnen existentielle Erfahrungen, Wünsche und Träume der Menschen symbolisch Ausdruck finden. Mullahys Darstellung der verschiedenen Schulmeinungen ist sehr kenntnisreich; er vermeidet sowohl Eklektizismus wie Kult. Da Mullahy gründliche Kenntnisse auf den Gebieten der Philosophie, Mythologie und Psychoanalyse erworben hat, kann Fromm dieses Buch sehr empfehlen.

Zu diesem Thema hat Fromm noch einmal Stellung genommen, nämlich im Aufsatz **Der Ödipuskomplex. Bemerkungen zum „Fall des kleinen Hans“**³⁵ aus dem Jahre 1966. Hier liegt eine sorgfältige Interpretation der Schrift von Freud aus dem Jahre 1909 vor (*Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*). Freud war der Meinung, mit dieser Fallgeschichte den Ödipus-Komplex bewiesen zu haben.

Es zeigte sich jedoch, daß Freud einige Tatsachen verdrängt und falsch interpretiert, wenn nicht sogar verleugnet hatte. Aus Fromms „Nach-Analyse“ bzw. Supervision wird deutlich, daß die Eltern des kleinen Hans offensichtliche Erziehungsfehler machten. So bedrohte z.B. die Mutter ihren Sohn Hans mit Kastration; darüber hinaus belog sie ihn. Freud als patriarchalischer Bürger hatte gegenüber diesen Fehlern einen blinden Fleck, da es sich hierbei ja um Fehlverhalten von Autoritätspersonen handelte. Hans hatte also reale Ängste vor der Kastration und vor dem Tod, als er eine Beerdigung und den Sturz eines Pferdes erlebte.

Angst hatte der Junge vor der Mutter, die ihm Kastration androhte, und nicht vor dem Vater, wie Freud behauptet. Darüber hinaus band sie ihn so sehr an sich, daß er ihr bis aufs Klosett folgte und von ihr gerne ins Bett genommen wurde. Dadurch sowie mittels anderer Intimitäten wie z.B. Körperpflege wird sie die „erste Verführerin des Kindes“ (ebd. S.147).

32 Ders.: Rezension zu M. Mead „Sex and Temperament in Three Primitive Societies“. In: GA Bd.8, S.108

33 Ders.: Rezension zu M. Mead „Cooperation and Competition Among Primitive Peoples“. In: GA Bd.8, S.111

34 EF: Einleitung zu P. Mullahy „Ödipus. Myth and Complex“ (1948). In: GA Bd.8, S.137

35 EF: Der Ödipuskomplex. Bemerkungen zum „Fall des kleinen Hans“ (1966). In: GA Bd.8, S.143

Hans war eifersüchtig auf ein neues Geschwisterchen, dem sich die Mutter plötzlich intensiv zuwandte und ihn vernachlässigte. Hans möchte sich deshalb rächen; dazu müßte er aber erwachsen sein, was er in mehreren Aussagen verdeutlicht. Er hoffte auf Unterstützung durch den Vater und erhielt sie letztlich auch durch den „Übervater“, Professor Freud, der ihm durch seine Anteilnahme half. Hans haßte seinen Vater keineswegs (was Freud wiederum meinte), sondern vertraute ihm sehr.

Fromm schließt aus diesem supervidierten Fall von Freud, daß für Knaben die *Mutterimago* viel wichtiger ist als die *Vaterimago*:

Eine verführerische und drohende Mutter erregt oft eine intensive Angst. Der Sohn kann dieser Angst dadurch entrinnen, daß er seine positiven Bindungen an die Mutter verstärkt, wenn er auch dafür den Preis bezahlen muß, daß seine Männlichkeit eine Schwächung erleidet. Oder er kann eine positive Bindung an den Vater herstellen, der ihm helfen wird, die Angst vor der Mutter zu überwinden (ebd. S.151).

Die autoritäre Gesellschaftsordnung ist mit Gewalt durchgesetzt. Dazu paßt die Kastrationsdrohung. Kinder und Frauen haben vor allem Angst und noch dazu ein schlechtes Gewissen, das durch die Erzieher (und den Staat) auf sie übertragen und verstärkt wird. Auf diese Weise werden bestehende Machtverhältnisse untermauert.

1.3. Analytische Sozialpsychologie

1.3.1. Karl Marx und die Psychoanalyse

Psychoanalyse und Soziologie³⁶. — Dieser kleine Aufsatz aus dem Jahre 1929 ist Frommsche Programmatik für sein ganzes Werk, führt er doch Karl Marx in die psychoanalytische Debatte ein. Die Psychoanalyse mit ihrem genetischen Ansatz begreift und versteht implizit den Menschen seit jeher als gesellschaftliches Wesen. Die Untersuchung der Verbundenheit und der Probleme mit Eltern, Geschwistern, Familie und Gesellschaft bedeutet eigentlich, daß die Psychoanalyse sich soziologischen Fragen stellen müßte und daß Soziologie und Psychoanalyse einander bedingen und benötigen. Fromm zitiert für diese These den „genialsten Soziologen“, nämlich Karl Marx:

Die Geschichte tut nichts, sie besitzt keinen ungeheuren Reichtum, sie kämpft keine Kämpfe. Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der alles tut, besitzt und kämpft (ebd. S.5, aus K. Marx, *Frühe Schriften*, Stuttgart 1962).

Politik und Psychoanalyse³⁷. — Der Titel dieses 1931 erschienenen Aufsatzes evoziert eigentlich eine Auseinandersetzung mit der Tagespolitik in Deutschland, die vom Heraufkommen des Nationalsozialismus wesentlich geprägt wurde. Aber von dieser brennenden Problematik ist nichts spürbar, spricht doch Fromm nur von „irrationalen politischen Geschehen“, das vielleicht ähnlich wie die neurotische unbewußte Triebproblematik behandelt werden könnte. Die Hoffnung, durch eine „Massenanalyse“ den ewigen Frieden herbeiführen zu können, sei wohl verführerisch, aber letztlich illusorisch.

Fromm erläutert dies wiederum am Beispiel der Psychoanalyse, die beim Einzelnen die Triebstruktur aus dem Lebensschicksal ableitet. Bei der Gesellschaft hingegen sind Wirtschaft und Politik bestimmend: „Die Ökonomie ist ihr Schicksal“ (ebd. S.32). Der historische Materialismus besagt, daß die Menschen zwar ihre Vorstellungen und Ideen (das Bewußtsein) produzieren, aber selbst in ihrem Sein bedingt sind durch die Art, wie sie Waren herstellen, arbeiten, Geld verdienen und damit sozial eingestuft sind.

36 EF: Psychoanalyse und Soziologie. In: GA, Bd.1, Stuttgart 1980, S.3
 37 EF: Politik und Psychoanalyse. In: GA Bd. I, Stuttgart 1980, S.31

Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt (ebd. S.32, Zitat von K. Marx).

Es wäre, wie eingangs erwähnt, optimal, wenn die Psychoanalyse ebenfalls die Triebstruktur (die Gesamtheit der einer Klasse, Nation, Berufsstand usw. „eigentümlichen Gefühlseinstellungen“) und das Lebensschicksal der Gesellschaft (die ökonomische, gesellschaftliche und politische Situation der Gruppen) erforschen und damit die Gesellschaft therapieren könnte.

Die Masse reagiert zwar ebenfalls „quasi-neurotisch“ auf aktuelle, schädliche und unzweckmäßige Lebensbedingungen, jedoch könnte die Sozialtherapie nur dergestalt funktionieren, daß sie die pathologisierenden und schädigenden Lebensbedingungen verändert. Die Psychoanalyse trägt aber immerhin viel zum Verständnis politischer Erscheinungen bei.

Wie sein großes Vorbild Freud vermeidet es Fromm, eine Analyse des aktuellen Geschehens vorzunehmen. Auch im folgenden Aufsatz ist es sein Anliegen, an die Wurzeln und basalen Geschehnisse des Sozialen zu gelangen.³⁸

1.3.2.Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie

Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus (1932)³⁹. — In dieser Publikation sind die wichtigsten Elemente der typisch Frommschen Sozialpsychologie enthalten. Da diese Ausführungen für sein späteres Schaffen grundlegend sind, wird ihnen hier der notwendige Raum geben.

Fromm präsentiert sich ganz als Freudo-Marxist, der es unternimmt, die Psychoanalyse mit dem historischen Materialismus (Marxismus) zu verbinden. Beiden gemeinsam ist der naturwissenschaftliche Materialismus, zu dem Fromm auch das Freudsche Konstrukt des Über-Ich, in das Ideologie und Gewissen eingegangen sind, zählt, da der Ursprung in den Gefühlsbeziehungen zu den Eltern und somit in Triebbedürfnissen steckt.

Freud unterschied Selbsterhaltungs- und Sexualtriebe (Hunger und Liebe). Die Libido ist die Energie in den Sexualtrieben. Die Triebe sind durch zwei Faktoren bedingt, die sich ergänzen: einerseits die Konstitution und andererseits das Lebensschicksal, d.h. das historische Gewordensein.

Charakteristisch für die Sexualtriebe ist, daß sie aufschiebbar, verdrängbar, sublimierbar, vertauschbar und verschiebbar sind. Diese Flexibilität ist Voraussetzung für die Möglichkeit, sie auf soziale Tatbestände zu übertragen. Da man beim Einzelnen etwas über sein Triebschicksal erfahren kann, muß es möglich sein, die psychologischen Gesetze auch auf Gemeinschaften anzuwenden. Dabei widerspricht Fromm Wilhelm Reich, der die Anwendung der Psychoanalyse nur auf die Individualpsychologie und nicht auf gesellschaftliche Erscheinungen wie Politik oder Klassenbewußtsein beschränkt wissen wollte. Allerdings stimmt er mit ihm überein, daß die ökonomisch-soziale Situation es ist, die das Individuum entscheidend prägt:

Analytische Sozialpsychologie heißt also: die Triebstruktur, die libidinöse, zum großen Teil unbewußte Haltung einer Gruppe aus ihrer sozial-ökonomischen Struktur heraus zu verstehen (ebd. S.42).

Nun konzentriert sich aber die Psychoanalyse überwiegend auf die Familienanamnese. In ihr sind jedoch von Beginn an die Umweltbedingungen wirksam, so daß Fromm sagen kann, daß die Familie das Medium ist, das dem Kind die spezifischen Strukturen auf- und einprägt: „*Die Familie ist die psychologische Agentur der Gesellschaft*“ (ebd. S.42).

38 Hierbei ist aber zu bemängeln, daß er damit einen direkteren Einfluß auf die Öffentlichkeit verliert. Wahrscheinlich war ihm die drohende Gefahr des Nationalsozialismus doch noch nicht so bewußt wie später der Kapitalismus, der Kommunismus, die Aufrüstung und die Marketing-Orientierung, die er seit dem Zweiten Weltkrieg mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln tatkräftig bekämpfte.

39 Ders.: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. In: GA, Bd. 1, S.37

Bisher war den meisten Psychoanalytikern die bestimmende Rolle des Sozio-Ökonomischen nicht aufgefallen, da sie von der Norm der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ausgingen, aus der sich die meisten Patienten rekrutierten. Autoritäres und gewinnorientiertes Verhalten galt als normal und gesund. Die einzigen Unterschiede bestanden in strengen oder weichen Vätern und Müttern oder in der Position der Geschwisterreihe. Wenn die intrafamiliären Probleme beseitigt waren, galten die Patienten als geheilt.

Es ist jedoch nicht zulässig, durch einfache Analogieschlüsse von der Personalpsychologie zur Sozialpsychologie überzugehen. Diesen Fehler beging z.B. Freud, als er den Ödipus-Komplex verabsolutierte und alle Sozialvorgänge auf den Vaterhaß und deren Implikationen zurückführte. Diese Interaktions-Probleme stimmen nämlich nur für die patriarchalischen Gesellschaften.

Fromm erläutert die Grundlagen der sozialpsychologischen Methode. Es sind die ökonomischen Bedingungen, welche den Triebapparat (die libidinösen Strebungen) modifizieren.⁴⁰ Dabei verteidigt er als erstes Marx und den historischen Materialismus gegen die Fehlinterpretationen von Bertrand Russell⁴¹ und Hendrik de Man⁴². Russell nannte die Marxsche Theorie eine „ökonomistische Theorie“, die auf Gelderwerb ausgerichtet sei. Auch de Man interpretierte den historischen Materialismus als wirtschaftliche Orientierung, die sich auf den Erwerbstrieb des Menschen berufe. Diese Gedanken wären jedoch — so Fromm — durch den Liberalismus diktiert.

In Wirklichkeit ist der Marxismus keine psychologische Theorie. Fromm zählt die wenigen psychologischen Voraussetzungen auf: Es sind die Bedürfnisse (Hunger und Liebe), welche das Handeln und Fühlen der Menschen motivieren. Diese Bedürfnisse steigern sich und bedingen auf diese Weise die wirtschaftliche Tätigkeit; sie sind der Hebel zur Produktion. Marx und Engels ging es nicht um diese Bedürfnisse, die sie deshalb auch nicht differenzierten.

Die Psychoanalyse entdeckte nun, daß es nicht der Erwerbstrieb ist, der als basale Ursache des Besitzen- und Haben-Wollens fungiert, sondern daß er nur „ein Ausdruck narzißtischer Bedürfnisse ist, des Wunsches, bei sich selbst und bei anderen Anerkennung zu finden“ (ebd. S.49). Somit erhält der Erwerbstrieb erst dann in einer Gesellschaft eine große Bedeutung, wenn diese den Besitz wie im Kapitalismus so hochschätzt.

Der Mensch paßt sich an die natürlichen Bedingungen aktiv und passiv an. Dazu zählt an erster Stelle die Arbeit:

Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber (ebd. S.50, Zitat von K. Marx).

Die Psychoanalyse kann die eine Seite, nämlich die menschliche Beschaffenheit, transparenter machen. Der Triebapparat zählt zu den natürlichen Bedingungen, ist aber bereits durch den gesellschaftlichen Prozeß geformt. Die menschliche Psyche und ihre Wurzeln, die libidinösen Kräfte, gehören zum Unterbau des gesellschaftlichen Prozesses. Ideale, Ideologien und geistige Errungenschaften werden deshalb als eine Art Rationalisierung von Wünschen und Triebregungen interpretiert.

Die Psychoanalyse kann also zeigen, wie sich auf dem Wege über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt (ebd. S.51).

Die Ideologiebildung wird ebenfalls als ein Arbeitsprozeß, d.h. ein Wechselspiel zwischen Mensch und Natur verstanden.

Fromm wendet sich auch gegen „idealistische“ Autoren wie E. Bernstein und Karl Kautsky⁴³, die ideelle Momente wie Freiheitswille, Liebe zur Gruppe und einen

40 Später nannte er das Libidinöse „leidenschaftliche Kräfte“.

41 Russell, Bertrand: Autobiographie 1944-1967, Frankfurt 1971

42 Man, H. de: Zur Psychologie des Sozialismus. Jena 1927

43 Kautsky, K.: Die materialistische Geschichtsauffassung. Berlin 1927

„eingeborenen sozialen Trieb“ bei der Entstehung der Gesellschaft am Werk zu sehen glauben. Fromm ist der Meinung, daß diese in Wirklichkeit „der rationalisierte Ausdruck von triebhaften, libidinösen Bedürfnissen sind“ (ebd. S.52) und daß der Kautskysche Begriff des sozialen Triebes „nichts anders ist als das dem Menschen eingeborene moralische Prinzip“ (ebd. S.53), was wiederum Bestandteil einer idealistischen Ethik wäre.

Wie kommt es aber, daß ein so kompliziertes und widersprüchliches Gebilde wie eine Gesellschaft funktioniert? Der äußere Machtapparat in Form von Polizei, Justiz und Militär und die egoistischen Interessen der Einzelnen würde den Zusammenhalt allein nicht gewährleisten.

Es sind die libidinösen Kräfte der Menschen, die gleichsam den Kitt formieren, ohne den die Gesellschaft nicht zusammenhielte, und die zur Produktion der großen gesellschaftlichen Ideologien in allen kulturellen Sphären beitragen (ebd. S.54).

Diese Zusammenhänge sind besonders gut in der Klassengesellschaft erkennbar, in der eine Minderheit über eine Mehrheit regiert. Dieses Herrschaftsverhältnis wäre nicht — wie die Aufklärung glaubte — durch List und Betrug zustande gekommen, sondern war „notwendig und bedingt von der ökonomischen Gesamtsituation der Gesellschaft, vom Stand der Produktivkräfte“ (ebd. S.54).

Dazu kommen aber die libidinösen Bindungen (Angst, Liebe und Vertrauen), welche zu den sozial und ökonomisch notwendigen Lebensbedingungen passen. Innerhalb der bürgerlichen Familie ist es hauptsächlich das Verhältnis zum Vater, das eine Mischung aus Bewunderung, Angst, Glauben an seine Kraft, Klugheit und guten Absichten hervorbringt. Des weiteren werden moralische Prinzipien, die sich im Dienste der Mächtigen bewährt haben, ebenfalls in der Familie und der Schule eingeübt: Die Herrschenden (Eltern, Lehrer, Chefs und Führer) propagieren unter anderem, daß Leiden und Pflichterfüllung auf Erden wie im Himmel besser honoriert werden als Ungehorsam.

Zahlreiche Institutionen sind daran beteiligt, die sozial geforderte Haltung „systematisch und planmäßig zu schaffen“ (ebd. S.55). Dabei werden vor allem die prägenitalen Triebe angestachelt, da diese Affekte den Menschen schwächen und das gesellschaftliche Ungleichgewicht aufrecht erhalten.

Die Beziehungen zum Führer sind unterschiedlich strukturiert: Beim proletarischen Führer stehe die Identifikation mit der eigenen Klasse und dem Dienen im Vordergrund; beim „starken Mann“ sei es die Nachahmung des kommandierenden Familienvaters.

Jede Gesellschaft hat also auch eine „spezifische libidinöse Struktur“ (ebd. S.56). Sie ist in relativ stabilen Gesellschaften erkennbar. Wenn jedoch objektive Widersprüche anfangen, die Gesellschaft zu zersetzen, dann werden libidinöse Kräfte frei und wirken nicht mehr als Kitt, sondern als Sprengstoff.

Es ist Aufgabe der psychoanalytischen Sozialpsychologie, die sozial wichtigen libidinösen Strebungen in der Gesellschaft herauszuarbeiten. Sie erläutert die Entstehung dieser libidinösen Strukturen und ihre Funktion im gesellschaftlichen Prozeß und macht deutlich, wie Ideologien aus dem Zusammenwirken von seelischem Triebapparat und sozial-ökonomischen Bedingungen entstehen. Das Abbild der Leidenschaften findet sich — so sagt Fromm später — im „*Gesellschafts-Charakter*“ (auf englisch: *social character*).

1.3.3. Abgrenzung von Freuds Psychoanalyse

Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie⁴⁴ war Thema eines Aufsatzes aus dem Jahre 1935. Der Titel verbirgt allerdings einen radikalen Umschwung in Fromms Haltung gegenüber Freud, dem er vorwirft, unbewußte Intoleranz gegenüber seinen Patienten und Kollegen praktiziert zu haben, da er der bürgerlichen Moral allzu sehr verhaftet war.

Freud fand heraus, daß Neurose durch Verdrängung entsteht. Dabei spielt die

Angst vor den Beziehungspersonen, welche gegen die libidinösen Impulse der Kinder Stellung beziehen, eine gewichtige Rolle. Neben diesen persönlichen Motiven kommt es jedoch auch zur sozialen Verdrängung. Denn wer sich gegen die herrschende Ordnung und die gesellschaftlichen Werte stellt, wird isoliert:

Es scheint, daß diese Gefahr bei den meisten Menschen mehr Angst auslöst als die vorher erwähnte und daß diese gesellschaftliche Isolierung die wichtigste Quelle für die Verdrängung ist (ebd. S.115).

Die Psychoanalyse hat die Aufgabe, diese Verdrängungen des Analysanden aufzudecken. Dies ist jedoch erst dann möglich, wenn der Analytiker selbst das eigene Unbewußte derart verändert hat, daß er den gesellschaftlichen Zwängen nicht unterliegt.⁴⁵ Fromm belegt nun, daß Freud als großstädtisch-liberaler Bürger zahlreiche soziale Tabus nicht zu überschreiten wagte und damit seine Analysanden im Sinne des (neurotisierenden) Großbürgertums beeinflusste. Bewußt war er tolerant, unbewußt bewirkte jedoch seine Identifikation mit den gängigen bürgerlichen Tabus, daß die Analysanden ihren Widerstand aus Angst vor Freuds Intoleranz nicht aufgeben konnten.

Fromm geht den geschichtlichen und sozialen Hintergründen der Toleranzidee nach und verweist dabei unter anderem auf Mirabeau am Anfang der bürgerlichen Periode und auf Kant, der in seinen Schriften zwar geistige Freiheit, von den Untertanen jedoch unbedingte Gehorsamspflicht forderte.

Bei Freud weist Fromm nach, daß jener trotz des Kampfes gegen die verlogene Sexualmoral seiner Zeit konventionelle Vorstellungen übernahm: Zum Beispiel ist er der Meinung, daß „die kulturelle Zügelung des Liebeslebens eine allgemeinste Erniedrigung der Sexualobjekte mit sich bringt“ (ebd. S.124), d.h. nur die Möglichkeit der Befriedigung mit Prostituierten zulasse. Damit bestätigt er im Grunde genommen die Notwendigkeit der Prostitution.

Ein anderer Gesichtspunkt ist ebenfalls typisch bürgerlich: Das Ausleben des Sexualtriebes wäre mit kultureller Entwicklung nicht vereinbar. Mit anderen Worten sollte der Mensch seine Sexualität unterdrücken bzw. sublimieren — und für den Fortschritt persönliches Unglück in Kauf nehmen. Einige Zitate aus den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905) unterstützen die These von Freuds puritanischer Sexualmoral sowie seine abwertende Meinung über die Frau und die Menschen überhaupt.

Charakteristisch für Freuds kapitalistisch-bürgerliche Ansicht ist auch die These, daß der Analytiker, der durch das Wegbleiben eines Analysanden mehr Zeit für Muße hätte, sich für diese Gedanken „als Erwerbender zu schämen hätte“⁴⁶ (ebd. S.128). Hier kommt wiederum die patriarchalische Haltung zum Vorschein: Die Menschen sollen arbeiten und auf Genuß verzichten; nur dann werden sie vom „Vater“ bzw. dessen sozialen Repräsentanten wie Chef, Regierung, Gesellschaft akzeptiert und sozial als wertvoll anerkannt.

Diese „patrizentrische“ Einstellung Freuds ist am Verhalten gegenüber den „oppositionellen“ Analytikern gut nachzuvollziehen:

Unter „oppositionellen“ Analytikern verstehen wir hier solche, welche wie Adler, Jung, Rank und Reich entscheidende Züge der Psychoanalyse zugunsten der Bildung einer eigenen Schule aufgeben und um eine Fortentwicklung der Theorie bemüht sind (Fußnote, ebd. S.130).

An Georg Groddeck weist Fromm nach, daß jener im Gegensatz zu Freud überhaupt nicht prüde war und seine Patienten „voller Humanität und echter Freundlichkeit“ behandelte. Sandor Ferenczi war von Freud und Groddeck sehr beeinflusst. Als weicher und ängstlicher Charakter wagte er es nicht, sich offen in Gegensatz zu Freud zu stellen und sich von ihm abzulösen.

Mit Sympathie schildert Fromm Ferenczis verdeckte Abweichungen, die darauf

45 Es erhebt sich die Frage, ob und wie gut dies möglich wäre, auch bei Fromm selbst.

46 Freud, Sigmund: Zur Einleitung der Behandlung. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse (1913). GW Bd. 8, S.453-478

hinauslaufen, dem Patienten gegenüber eine „humane, menschenfreundliche, das Glück des Analysanden in unbedingter Weise bejahende Haltung“ (ebd. S.135) anstatt der Freudschen „patrizentrisch-autoritären, in der Tiefe menschenfeindlichen ‚Toleranz‘“ einzunehmen. Dieses Dilemma hätte wahrscheinlich viel zum frühen tragischen Tod Ferenczis beigetragen.⁴⁷

1.4. Studien über Autorität und Familie. Die Konzeption des Gesellschaftscharakters⁴⁸

In Paris gab Horkheimer in den „Schriften des Instituts für Sozialforschung“ 1936 diese „Studien“ heraus, wobei andere Teile von Max Horkheimer (Allgemeiner Teil) und Herbert Marcuse (Ideengeschichtlicher Teil) verfaßt wurden. Den zweiten Teil machen Erhebungsergebnisse aus. Es geht um die Frage, wie die verschiedenen Kultursphären (Politik, Moral, Religion) miteinander in Beziehung stehen und welche Einflüsse dabei überwertig sind. Es ergab sich, daß die Autorität entscheidenden Einfluß ausübt:

Positiv ausgedrückt, gehört zu einem jeden Autoritätsverhältnis die gefühlsmäßige Bindung einer untergeordneten zu einer übergeordneten Person oder Instanz. Das Autoritätsgefühl scheint immer etwas von Furcht, Ehrfurcht, Respekt, Bewunderung, Liebe und häufig auch Haß zu haben (ebd. S.143).

An den vorbereitenden Seminaren nahmen neben Fromm Max Horkheimer, der Pädagoge Leo Löwenthal, der Philosoph Herbert Marcuse und der Wirtschaftshistoriker Karl August Wittfogel teil. Theodor W. Adornos Buch über die autoritäre Persönlichkeit (1950) ist ohne Fromms Vorarbeiten nicht denkbar.

Im ersten Teil wird der Zusammenhang zwischen Autorität und Über-Ich und die Rolle der Familie bei dieser Entwicklung dargestellt. Freud hatte in seinem Begriff des Über-Ichs (Ideal-Ich, Ichideal) die gesellschaftliche Realität zu wenig einbezogen. Bereits in der Familie übernimmt das Kind durch die Introjektion der väterlichen Dominanz die bestehende Gesellschaftsordnung. Dabei spielt vor allem das Über-Ich eine zentrale Rolle, indem die „soziale Hilflosigkeit der Erwachsenen ... der biologischen Hilflosigkeit des Kindes ihren Stempel aufdrückt“ (ebd. S.160) und damit die Wirkung der Autorität verstärkt.

Im Gegensatz zu Freud erblickt Fromm im Ich jedoch einen wesentlicheren Teil des „seelischen Apparates“,

der sich selbst mit der Entfaltung der Produktivkräfte und der gesellschaftlichen Lebenspraxis entwickelt und seinerseits wiederum als eine Produktivkraft in die gesellschaftliche Lebenspraxis eingeht (ebd. S.161).

Angst hemmt die Entwicklung des Ich, während die Befriedigung der genitalen Strebungen die maximale Entfaltung fördert. In der christlichen Kultur wird die Sexualität als etwas Schlechtes und Sündhaftes abgewertet. Die dennoch vorhandenen Bedürfnisse erzeugen Angst und Schuldgefühle, die wiederum Unterwürfigkeit und Abhängigkeit von der Autorität verstärken. In der Regression (Abbau des Ichs) auf orale und anale Stufen bleibt die Energie und Spannung gestaut, da prägenital keine physiologische Abfuhr möglich ist. Auf diese Weise verliert das Ich noch mehr Kraft und versagt in der Leitung der Triebe.

47 Dieser Aufsatz macht deutlich, daß sich Fromm von zahlreichen Thesen des „Übervaters“ Freud gelöst hatte. Dies ist wohl auf den häufigen und engen Kontakt mit Georg Groddeck, auf die ernüchternden Erfahrungen mit der eigenen Analyse bei Hanns Sachs in Berlin und die Zusammenarbeit mit Max Horkheimer (den er in einem Zitat erwähnt) zurückzuführen. Wahrscheinlich bewirkte auch der Tod seines Vaters 1933, daß Fromm die eigene männliche Identität neu überdachte. Überdies hatte die räumliche Distanz zu Europa (Fromm befand sich seit 1933 praktisch nur noch in den USA) den Ablösungsprozeß erleichtert.

48 EF: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil (1936). GA, Bd.1, S.139

Der regressive Ich-Abbau wird am Beispiel der Hypnose⁴⁹ dargestellt und mit der Familien-Konstellation verglichen. Der Hypnotiseur nimmt (in der Regel) die Stelle des Vaters in der Kindheit ein und herrscht uneingeschränkt. Deshalb sind die Funktionen des Ich überflüssig, so daß sogar die Wahrnehmung durch den Hypnotiseur manipuliert werden kann. Das Verhältnis zur Autorität wird somit unter dem Aspekt des Ich-Abbaus in einer hypnoiden Situation verstanden.

Je absurder und irrationaler die herrschenden Ideologien dabei vorgehen, um so einleuchtender ist der Masse die Macht:

Das Vernünftige könnte ja der einfache Mann selbst tun; das Unvernünftige und Wunderbare versprechen, ist das Vorrecht des Gewaltigen und Übermächtigen und bedeutet nur eine Erhöhung seines Prestiges (ebd. S.166).

Die Autorität verkörpert auch Ideale. Deshalb ist nicht nur Angst wirksam, sondern auch Bewunderung. Wer den Machthabern nicht gehorcht, verliert ebenso deren Liebe. Je nach gesellschafts-politischer Situation kann deshalb auch Triebunterdrückung den Status eines Lebensideals (wie im Christentum und vor allem im Protestantismus) erringen. Dadurch können z.B. für einen Arbeitslosen in einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft unlösbar Konflikte entstehen, da er kaufmännische Ideale verinnerlicht hat, welche den Lebensgenuß zugunsten des Gelderwerb verachten.

Autoritäres Verhalten und Masochismus sind eine Einheit. Deshalb spricht Fromm vom „autoritär-masochistischen Charakter“. Wie kommt es dazu, daß der Unterworfene den Zustand des Gehorchens und der Unterwerfung genießt oder zumindest bereitwillig akzeptiert? Diesen Zusammenhängen sind vor allem Wilhelm Reich⁵⁰ und Karen Horney⁵¹ nachgegangen. Sie wiesen nach, daß der „autoritäre Charakter“ je nach Situation andere beherrscht oder sich der Macht unterwirft. Furcht steht am Anfang des Masochismus; daraus entwickelt der autoritäre Charakter Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe, wobei Neid und Haß ebenfalls — verdrängt — vorhanden sind. Dies ist z.B. daran erkennbar, daß Mächtige in Gute und Böse aufgeteilt werden (fremde Götter und Führer werden dann gehaßt, während man sich dem eigenen Vater oder Führer unterwirft).

Auf der anderen Seite erwecken Hilflosigkeit und Schwäche im Masochisten Verachtung und Haß. Der Haß gegen den Stärkeren wird verdrängt und erscheint als sadistische Grausamkeit gegen den Schwächeren. Frauen, Kinder und Tiere sind üblicherweise die Objekte des Sadismus; jedoch können auch Rassen, die ideologisch zu „Minderwertigem“ gemacht wurden, an ihre Stelle treten. Je miserabler die ökonomische Situation ist, um so autoritärer und sadomasochistischer sind die Strukturen innerhalb einer Gesellschaft.

Der Masochismus ist auch an der Schicksalsgläubigkeit erkennbar. Der Masochist liebt es, sich einem blinden und allmächtigen Schicksal zu unterwerfen. Rationalisiert heißt es dann vielleicht „Naturgesetz“, „Macht der Vergangenheit“, „Wille Gottes“, „Pflicht“: „Der masochistische Charakter vergottet die Vergangenheit“ (ebd. S.175). Masochistische Weltanschauung ist deshalb durch Konservatismus, Opfer aus Pflicht, ehrfürchtige Knechtschaft, Pessimismus und der Unterwerfung unter das Schicksal charakterisiert. Irrationalität ist in der Beziehung zur Macht keineswegs ein Hindernis, im Gegenteil:

Je mehr ... die Widersprüche innerhalb der Gesellschaft anwachsen und je unlösbarer sie werden, je blinder und unkontrollierter die gesellschaftlichen Kräfte sind, je mehr Katastrophen wie Krieg und Arbeitslosigkeit als unabwendbare Schicksalsmächte das Leben des Individuums überschatten,

49 Dabei verweist Fromm auf Ferenczis Ausführungen in: Schriften zur Psychoanalyse. Frankfurt/Main 1970/1972

50 Reich, Wilhelm: Charakteranalyse. Technik und Grundlagen. Wien 1933

51 Horney, Karen: The Problem of Feminine Masochism. In: Psychoanalytic Review, New York 22 (1935)

desto stärker und allgemeiner wird die sado-masochistische Triebstruktur und damit die autoritäre Charakterstruktur, desto mehr wird Hingabe an das Schicksal zur obersten Tugend und zur Lust (ebd. S.177).

Wer masochistisch an der Macht partizipiert, befriedigt auch Lust in Form narzißtischer Ersatzbefriedigung, da die Anlehnung an die Herrscher Angst reduziert, Schutzbedürfnisse sowie eigene phantasierte Wünsche nach Größe und Stärke erfüllt. Machthaber und Verführer aller Zeiten nutzten diese Schwäche der Menschen aus, indem sie glanzvolle Spiele und Feiern organisierten und nationalistische Affekte schürten⁵².

Psychoanalytisch gesehen werden im Sadomasochismus die prägenitalen Strebungen verstärkt, so daß die genitale und normale Sexualität geschwächt wird. Dies wiederum fördert latent und manifest homosexuelle Tendenzen. Die stets vorhandene Angst wird auf die Frau als unbekanntes Wesen projiziert; darüber hinaus ist sie in der patriarchalischen Gesellschaft die Schwächere, die gehaßt wird, während der männliche Führer verehrt und geliebt wird.

Masochistische Menschen neigen zu verstärktem Zweifeln und Zögern, was charakteristisch für Zwangsneurotiker ist. Autoritäre Führer nehmen ihnen die Entscheidungen ab und erlösen sie aus ihrer seelischen Not. Im Zusammenhang mit der „patrizentrischen Gefühlsstruktur“, die sich Liebe und Sympathie der Führer nur aufgrund von Gehorsam und Pflichterfüllung zugesteht, prädestiniert der sadomasochistische Charakter zu den typischen bürokratischen Befehlsempfängern⁵³.

Die Autorität festigt ihre Macht und ihre Position durch zahlreiche Handlungen wie imposante Aufmärsche, soziale Distanz, willkürliche und von den Machthabern gegängelte Strafjustiz, kirchliche Segnungen, Berufung auf Gott und vor allem durch ständigen Terror, der eine diffuse Angst erzeugt. Uniformen, Rituale und Zeremonien sowie Propaganda sind zusätzliche Faktoren, welche die Untertanen beeindrucken.

Zuerst werden diese autoritären Strukturen in der Familie, hernach in der Schule und anderen Institutionen eingeübt. Die Religion trägt viel dazu bei, da sie durch eine umfassende Abwertung des Einzelnen das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und Nichtigkeit erzeugt. Dies sind wichtige Voraussetzungen für den blinden Glauben an die Obrigkeit.

Jedoch ist die Geschichte auch eine Kette von Auflehnungen. Wer von der Autorität abfällt, aber die autoritäre Charakterstruktur beibehält, ist — wie Fromm formuliert — ein *Rebell*. Wer jedoch keine Unterwerfung unter eine Autorität mehr benötigt, ist ein *Revolutionär*. Rebellen sind neurotisch strukturiert. Deshalb werden sie auch zwanghaft dazu getrieben, z.B. vernünftige Sachautoritäten zu verteufeln, zu bekämpfen oder zu hassen. Fromm ist der Meinung, daß sich solche Rebellen hauptsächlich unter den Anarchisten finden⁵⁴. Andere Rebellen wiederum unterwerfen sich der nachfolgenden Autorität.

Fromm unterscheidet auch zwischen demokratischen und totalitären Autoritäten. Letztere erzeugen nur Untertanen, während Autoritäten, die sich auf Wissen und Können stützen, in allen Bereichen der Gesellschaft nötig und förderlich sind. Dies ist bereits in der Familie erkennbar, wenn die Erziehung auf „rationaler Autorität“ beruht:

Sie dient ausschließlich der Entfaltung des Kindes, und soweit sie die Unterdrückung bestimmter Triebregungen fördern muß, ist auch diese triebeinschränkende Funktion verschieden, weil sie im Interesse der

52 In unserer modernen Kultur haben dies der Sport, das Fernsehen, die Reklame und die Computerspiele übernommen.

53 Offensichtlich hat Fromm hier bereits den Befehlsempfänger in der Diktatur beschrieben, der mit gutem Gewissen Verbrechen begeht, da sie von oben vorgeschrieben wurden (Eichmann, Himmler usw.).

54 Diese Auffassung wurde hauptsächlich durch die dogmatische Literatur der herrschenden Kommunisten und Stalinisten verbreitet. Andere Erfahrungen sind u.a. bei H.M. Enzensberger: Der kurze Sommer der Anarchie. Frankfurt/Main 1972 oder bei Arthur Koestler: Autobiographische Schriften (1971) aufzufinden.

Entfaltung der Gesamtpersönlichkeit des Kindes liegt (ebd. S.187).

Kommentar: Mit dieser Arbeit hat sich Fromm einen bleibenden Platz in der Sozialpsychologie erobert. Seine Analyse des autoritären Charakters ist nicht nur von zahlreichen anderen Autoren kopiert worden und in deren Werke eingegangen, sondern ist noch heute von zentraler Bedeutung: Denken wir nur an die noch global verbreiteten autoritären (diktatorischen) Strukturen. Souverän überträgt er psychoanalytische Begrifflichkeiten auf gesellschaftliche Vorgänge und erweitert sie auf soziologische und historische Themen.

Ebenfalls in dieses Jahr (1936) läßt sich Fromms vielleicht wichtigste Begriffsbildung datieren, nämlich der Terminus des *Gesellschaftscharakters*. Er taucht zum ersten Mal im erläuternden Beitrag⁵⁵ Fromms zu Max Horkheimers Buch *Autorität und Familie* auf, das 1936 veröffentlicht wurde. Es handelt sich dabei um Erhebungen des „Instituts für Sozialforschung“ über Sexualmoral, Autorität und Familie in verschiedenen Ländern und Untersuchungen bei Arbeitslosen.

Aus der Gesamtheit der Antworten wurde auf eine spezifische Charakterstruktur geschlossen, wobei sich damals nur der *autoritäre Charakter* als theoretisch fundiert herauskristallisierte. Die charakterologischen Typen bilden eine allen gemeinsame unbewußte seelische Haltung, nämlich den *Gesellschaftscharakter*.

1.5. Kritik an und Konkurrenz mit Kollegen

Fromm war nicht der erste, der Marx und die Psychoanalyse miteinander verknüpfen wollte. Dies kann aus Fromms Aufsätzen nicht abgeleitet werden, da er z.B. die intensiven Gespräche mit den Berliner Freudo-Marxisten Siegfried Bernfeld und Wilhelm Reich nicht erwähnt und sie praktisch nicht zitiert. Fromms „Abstinenz“ gegenüber seinen geistigen Vätern, Brüdern und Schwestern — mit Ausnahme des Übervaters Freud — wird uns noch oft begegnen.

Reich z.B. war in Berlin intensiv bemüht, die Psychoanalyse — und darin hauptsächlich die Sexualtheorie — politisch mit dem Marxismus zu verbinden und die Bevölkerung gegen den Faschismus zu mobilisieren (unter anderem in der MASCH, der marxistischen Arbeiterschule, wo er Vorlesungen über die Sexualpolitik, den sogenannten „Sexpol“, hielt). Auch Manès Sperber, damals noch engagierter Anhänger des Individualpsychologen Alfred Adler, beteiligte sich am Klassenkampf auf der Seite der Kommunisten und berichtet, daß Reichs sexueller Befreiungskampf ihm allzu einseitig zu sein schien, zeigte sich doch in der Psychotherapie, daß die wahllos praktizierte Sexualität niemanden wirklich frei und glücklich macht.⁵⁶

Zu Wilhelm Reichs Theorie nahm Fromm 1933 Stellung, als er im Rahmen des „Frankfurter Instituts für Sozialforschung“ zwischen 1932 und 1939 30 Rezensionen für die „Zeitschrift für Sozialforschung“ schrieb (*Der Einbruch der „Sexualmoral“*⁵⁷).

Reich stützte sich auf Malinowskis ethnologische Untersuchungen der Tobriander⁵⁸ (1930), die relativ autoritätsfrei (mutterrechtlich) und sexuell ungehemmt erzogen wurden. Daraus resultierten Erwachsene mit erfülltem sexuellen Erleben und Fehlen von Neurosen und Perversionen.

Reich stellte eine unmittelbare Verbindung zwischen den ökonomischen und sexuellen Verhältnissen her. Kapitalismus bewirke sexuelle Unterdrückung und deshalb auch entsprechende psychische Krankheiten. Er empfahl, an die Stelle einer Sexualmoral eine Sexualökonomie zu setzen.

Fromm bejahte die theoretische Fundierung Reichs in den sozio-ökonomischen Ursachen, lehnte aber zahlreiche Schlußfolgerungen und Beweisführungen des Autors ab. Unter anderem wendet er ein:

55 EF: Autorität und Familie. Geschichte und Methoden der Erhebungen (1936). In: GA Bd.3, S.225

56 Sperber, Manès: Die vergebliche Warnung. In: All das Vergangene... Wien 1983

57 EF: Rezension zu W. Reich „Der Einbruch der Sexualmoral“ (1933). In: GA Bd.8, Stuttgart 1981, S.93

58 Malinowski, B.: Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Zürich-Leipzig 1930

Wenn Reich davon spricht, daß dem Fortschritt der Produktion ein Niedergang der Sexualkultur parallel ging und die „natürliche“ Sittlichkeit der Primitiven rühmt, so scheint uns hier eine gewisse undialektische Vereinfachung vorzuliegen und vor romantischen Tendenzen zu warnen zu sein (ebd. S.96).

Wie recht Fromm hier hatte, beweist der tragische Lebenslauf Reichs, der in den USA mit seiner Einführung der „Orgon“-Theorie in vorwissenschaftliche Behandlungsmethoden zurückfiel und wegen „medizinischer Scharlatanerie“⁵⁹ inhaftiert wurde. Er starb 1957 mit 60 Jahren im Gefängnis an Herzversagen.

Siegfried Bernfeld war einer der wenigen Psychoanalytiker, die sich offen zum Sozialismus bekannten. Er hatte sich schon erstaunlich früh (1918⁶⁰) für Veränderungen in der Pädagogik im Sinne des Marxismus eingesetzt und für die Verbindung von Sozialismus und Psychoanalyse⁶¹ plädiert.

Was Fromm in der Abhandlung *Über Methode und Aufgabe eine Analytischen Sozialpsychologie* (1932) noch als „idealistisch“ kritisiert und als angeborenes moralisches Prinzip deklariert — z.B. den „sozialen Trieb“ —, wird er in seinen späteren Arbeiten sehr wohl als „menschliches Bedürfnis“ akzeptieren und den sozialen und ökonomischen Bedingungen gegenüberstellen. Die Kritik an der Übertragung psychoanalytischer Trieb- und Bedürfnis-Theorien auf den Marxismus werden wir in der kritischen Würdigung anfügen (unter anderem von Agnes Heller⁶²).

Möglicherweise wirkte sich Fromms Konkurrenz-Problem auch an anderer Stelle negativ aus: Er kritisierte nämlich einen Kampf- und Leidensgenossen, Otto Rank, 1939 massiv und ungerecht im Artikel über *Die Sozialphilosophie der „Willenstherapie“ Otto Ranks*⁶³. Rank (1884-1939) war bis etwa 1924 einer der getreuesten Anhänger Freuds und galt sogar als sein Nachfolger. Publizistisch war er sehr erfolgreich, auch als Vortragender in den USA, wohin er 1935 emigrierte.

Fromm hatte Bedenken, diesen Aufsatz durch Rainer Funk in die Gesamtausgabe aufnehmen zu lassen; es spricht für seine Aufrichtigkeit, daß er es trotzdem zuließ. Die harsche Kritik, die er an Rank darin äußert, wurde von ihm später nicht mehr wiederholt. Im Gegenteil: In späteren Aufsätzen verteidigt er ihn auf der Seite der Freud-Abweichler gegen die Anschuldigungen vor allem von Ernest Jones, der in seiner Freud-Biographie willkürlich und böswillig zahlreichen Abtrünnigen Neurosen und Psychosen attestierte.

Fromm klagt Ranks „Willenstherapie“ an, die Freudsche Weltanschauung derart verraten zu haben, daß er in „eine enge Verwandtschaft mit Elementen der faschistischen Weltanschauung“ (ebd. S.106) geraten sei. Dabei zitiert Fromm offensichtlich Ranksche Aussagen, die den Neurotiker und nicht den gesunden Menschen — der bei Rank dem nicht-angepaßten Künstler entspricht — betreffen.

Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Der Neurotiker intendiert in der Psychotherapie eine fortgesetzte Analyse, um sich nicht aus der Familien-Abhängigkeit lösen zu müssen. Aus diesen Gründen propagierte Rank gerade das Gegenteil dessen, was Fromm herauszulesen glaubte, nämlich eine verkürzte Psychotherapie. Rank zählt deshalb zu den Pionieren der Kurztherapie. Dies wird in der Beschreibung von Anaïs Nin⁶⁴ deutlich, wo er ihr sagte:

Ich glaube nicht an langwierige Psychoanalysen. Ich halte nicht viel davon, in die Vergangenheit zurückzugehen und mit ihr die Zeit zu verschwenden.

Fromm benutzte offensichtlich Ranks aus dem Zusammenhang gerissene Zitate, um die Analyse des Faschismus voranzutreiben (sie wird dann im Buch *Die Furcht vor der*

59 Rattner, Josef: Klassiker der Tiefenpsychologie. München 1990, S.269

60 Bernfeld, Siegfried: Die Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf. Berlin 1918

61 Ders.: Sozialismus und Psychoanalyse. In: Der sozialistische Arzt, 2 (1926), Heft 2/3

62 Heller, Agnes: Theorie und Praxis — ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen. In: Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule“ (Lukács, Heller, Fehér u.a.). Frankfurt am Main 1975

63 EF: Die Sozialphilosophie der „Willenstherapie“ Otto Ranks. In: GA Bd.8, S.97

64 Nin, Anaïs: Die Tagebücher, Bd.1, 1974, S.16

Freiheit, 1941, vervollständigt).

Wie aber kam es, daß Fromm solche Fehlinterpretationen unterliefen? Wir sind nicht in der Lage, die genauen Motivationen auszumachen, da Fromm diese Fehleinschätzung nie kommentiert hat. Aber dieser blinde Fleck könnte damit zusammenhängen, daß Rank das verkörperte, was Fromm im Begriffe war, zu werden: Ein „Abweichler“, der von der orthodoxen Psychoanalyse ausgeschlossen wurde, obwohl — oder gerade weil — er so populär wurde.

Im Gegensatz zu Rank hatte sich Fromm aber niemals von Freud ganz losgesagt; im Gegenteil: Bis zuletzt bezeichnete er sich trotz unüberwindlicher Gegenpositionen als Psychoanalytiker. Möglicherweise war Fromm eifersüchtig auf den lange Zeit als Nachfolger Freuds gehandelten Rank und neidisch auf dessen entschiedene (reife) Ablösung von seinem „Übervater“. Solche verdrängten Affekte könnten Fromms Urteilsvermögen getrübt haben. Der Ablösungsprozeß von Freud zählt zur „zweiten Geburt“, nämlich der Person. Diese Wehen drücken sich in seelischen Schmerzen und Leidenschaften aus.

2. Vom Judentum und Christentum zur Religion ohne Gott

2.1. Radikale Religionskritik

Wie in Teil 1 erwähnt, befaßte sich Fromm nebst seiner Dissertation⁶⁵ (1922) am Anfang seiner wissenschaftlichen Karriere mit religiösen Themen. In *Der Sabbat*⁶⁶ (1927) überträgt er die psychoanalytischen Kriterien der Personalpsychologie auf die Sozial- und Kulturanthropologie und stellt fest, daß sowohl die ödipale Thematik (Tötung des Urvaters, Errichtung des Inzesttabus und Solidarisierung der Söhne) als auch Regressionsphänomene (Feste feiern als Rückkehr in den Mutterleib) die gegenwärtigen gesellschaftlichen Vorgänge vom Fundament her geprägt haben. Dies entspricht der psychoanalytischen Interpretationsweise, für alltägliche Erfahrungen, Handlungen und Vorgänge kausale und tiefenpsychologische Ursachen namhaft zu machen.

Drei Jahre später, 1930, erweiterte Fromm die Religionsanalyse auf das Christentum und untersuchte in *Die Entwicklung des Christudogmas*⁶⁷ die Veränderungen in der Jesusvorstellung, wie sie sich vom Urchristentum bis zum „Nizänischen Dogma“ (Konzil von Nicäa, 325 n. Chr.) entwickelt haben. Aufgrund von soziologischen und historischen Analysen der Jesus-Anhänger in dieser Frühzeit kommt Fromm zum Schluß, daß die gesellschaftlichen Veränderungen ausschlaggebend für die theologischen Differenzen waren, die sich in den Dogmen über die „richtige“ Gottes- und Jesus-Auffassung manifestierten und auf dem Konzil diskutiert wurden.

Die frühen Jesus-Anhänger rekrutierten sich hauptsächlich aus den armen Bevölkerungsschichten der Kleinbauern, Handwerker und des Proletariats, die sich gegen die herrschende Vaterwelt der Römer, Reichen und der jüdischen Priesterschaft erhoben. Bekanntlich endeten die jüdischen Aufstände in Israel mit Niederlage, Sklaverei und Exil.⁶⁸ Auf diese Weise entstanden im ganzen römischen Reich verteilt jüdische und frühchristliche Gemeinden.

Auf dem Konzil — 300 Jahre später — wurden die Christen, wie sich die Jesus-Anhänger jetzt nannten, religionsideologisch vom Pfarrer von Alexandria, Arius, vertreten. Sein („arianisches“) Dogma lautete, daß Gott einzig sei und der Sohn deshalb dem Wesen nach verschieden sein müsse, also kein echter Gott sei, sondern nur erworbene und teilweise göttliche Attribute besitze. Die arianische Glaubensauffassung wurde von denjenigen bevorzugt, die eine Änderung der herrschenden Verhältnisse erhofften, d.h. von den Armen.

Der Gegenspieler von Arius war Athanasius, der nach dem Konzil Bischof von Alexandria wurde und die Verbannung von Arius bewirkte. Er vertrat die Ansicht, daß der Sohn Jesus Christus aus dem Wesen Gottes stamme, deshalb an der Natur des Vaters teilnehme und mit ihm dasselbe Wesen teile. Christus und Gott seien eine Einheit. Die Anhänger von Athanasius setzten sich durch.

Damit kam ein Dogma zur Geltung, das die Herrscher nicht mehr bekämpfte, sondern anerkannte. Es waren die mächtig und reich gewordenen Christen, die auf diese Weise auch religionsideologisch ihre Herrschaftspositionen verteidigten.

Hinter diesem Kampf (zwischen Arius und Athanasius) steckt nichts anderes als der Kampf zwischen den vaterfeindlichen revolutionären Tendenzen und den vaterfreundlichen reaktionären (ebd. S.60).

Dies geschah zur Zeit des Kaisers Konstantin I., der Große genannt, welcher das Christentum zur Staatsreligion erhob und das Konzil von Nicäa einberufen hatte. Nun eignete sich das Christentum auch zur Staatsreligion des römischen Reiches, da es die vaterfeindlichen Wünsche neutralisierte, indem die Vorstellung, daß ein Mensch Gott werden könne, verneint wurde: „Jesus wird selber Gott, ohne Gott zu stürzen, weil er

65 EF: Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums. Heidelberg 1922

66 Siehe Teil 1

67 Siehe Teil 1

68 Flavius Josephus, JK.: Geschichte des Jüdischen Krieges. Halle 1900

immer schon ein Bestandteil Gottes war“ (ebd. S.49).

Der Glaube an den gekreuzigten Sohn Gottes löste den rebellischen urchristlichen Inhalt ab und konnte auf diese Weise die Phantasie der leidenden und unterdrückten Massen befriedigen:

Die Masse identifiziert sich mit dem Gekreuzigten nun nicht mehr, um in der Phantasie die Entthronung des Vaters vorzunehmen, sondern um dessen Liebe und Gnade zu genießen ... Daß Gott zum Menschen ward, wurde Ausdruck der zärtlichen passiven Bindung an den Vater. Die Masse fand ihre Befriedigung daran, daß ihr Repräsentant, der gekreuzigte Jesus, gleichsam im Rang erhöht war, ein präexistenter Gott selber (ebd. S.49/50).

Hier schildert Fromm den Übergang in die mittelalterliche, katholische Gesellschaft (ab dem vierten Jahrhundert), welche die urchristliche revolutionäre Haltung aufgab, da sich die gesellschaftliche Realität gewandelt hatte: Die Masse der Christen glaubte nicht mehr an den Sieg der eigenen Klasse. Um das leibliche und seelische Elend ertragen zu können, entstanden andere Wunscherfüllungs-Phantasien, welche im Glaubenskanon des Katholizismus integriert wurden:

Wenn es aussichtslos war, den Vater zu stürzen, dann war es der bessere seelische Ausweg, sich ihm zu fügen, ihn zu lieben und sich von ihm lieben zu lassen. Diese Veränderung der seelischen Einstellung war das notwendige Ergebnis der endgültigen Niederlage der unterdrückten Klasse (ebd. S.50).

Die noch vorhandenen Aggressionen gegen die väterlichen Autoritäten wurden schließlich gegen die eigene Person (in der Identifizierung mit Jesus) gewandt; damit blieb die gesellschaftliche Stabilität gewahrt.

Auch die Schuldgefühle veränderten sich. Die Ursache für die irdische Misere wurde nicht mehr bei den Mächtigen und Reichen gesucht, sondern bei den Leidenden selbst. Schuldig waren sie selbst, und nur durch reumütige Sühne konnten sie Verzeihung und Liebe von Gott — und damit den Herrschenden — erlangen. Die katholische Kirche verstand es „in meisterhafter Weise“, die Schuldgefühle der Masse zu verstärken, um ihr anschließend Absolution zu erteilen:

Sie (die Kirche) züchtete künstlich die psychische Verfassung, aus der sie, beziehungsweise die herrschende Klasse, einen doppelten Vorteil zog: die Ablenkung der Aggression der Masse und die Sicherung ihrer Abhängigkeit, Dankbarkeit und Liebe (ebd. S.51).

Aber die Phantasie vom leidenden Jesus entlastete auch die Kirche insgesamt, da ja alle für ihre Sünden büßten und die bestehenden Verhältnisse gottgewollt waren.

Die Gleichheits-Formel des Athanasius hatte noch einen weiteren unbewußten Sinn, der den logischen Widerspruch, daß zwei (Gott und Jesus) gleich eins sind, erklärt. Die Identitätsformel stimmt nämlich nur für einen Fall, nämlich für die Situation der schwangeren Mutter: Mutter und Kind sind zwei Wesen und doch nur eins. Das Verhältnis von Jesus zu Gott-Vater hat sich nun folgenreich gewandelt: Der altjüdische strenge und mächtige Vater wird in der katholischen Religion zur „bergenden und schützenden Mutter“, und der ehemals aufrührerische Sohn zum leidenden und passiven und schließlich kleinen Kind.⁶⁹

Das mittelalterliche Christentum war vor allem durch die Gottesgestalt der „großen Mutter“ Maria geprägt. Der Marien-Kult symbolisiert die neue kirchliche Organisation, in der die Kirche eine heilige Institution wird, die als einzige Heil vermitteln kann und wie eine liebesspendende Mutter „Geborgenheit und Seligkeit“ verteilt.

Fromm zieht zahlreiche Interpretationen anderer Autoren heran, um seine Thesen zu untermauern. Er hatte sich intensiv in die theologische Literatur zu diesen Themen eingearbeitet und ein umfassendes Wissen auf diesem Gebiet erworben. Im

⁶⁹ Die Trinitätslehre wird damit ebenfalls „verständlich“: Gott (Vater) ist auch die Mutter mit ihrem Kind Jesus, der wesensgleich mit Gott ist.

Zentrum jedoch steht stets die Freudsche Auffassung der Religion:

Sie hat die Aufgabe, die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen. Sie hat aber gleichzeitig noch eine wesentliche andere Funktion, sie soll nämlich den Massen ein gewisses Maß an Befriedigung bieten, das ihnen das Leben soweit erträglich macht, daß sie nicht den Umschlag von der Position des gehorsamen in die des aufrührerischen Sohnes vornehmen (ebd. S.22).

Die kritische Auseinandersetzung mit Theodor Reiks Buch *Dogma und Zwangsidee* (1927) nimmt bei Fromm einen verhältnismäßig großen Raum ein. Reik hatte das Dogma als Ausdruck des Zwangsdenkens und den Ritus als Ausdruck des Zwangshandelns der Völker interpretiert. Fromm widerspricht diesen Thesen und belegt seine Meinung fundiert, daß das Dogma „weitgehend von realen, politischen und sozialen Motiven bedingt“ (ebd. S.66) sei. Die Kirchenlehre wirke wie eine Fahne, die symbolisch Befriedigungsphantasien auslöse und eine massensuggestive Wirkung entfalte. Es sind die herrschenden Klassen, welche solche Dogmen benötigen und anwenden, um auf das Unbewußte der Massen einzuwirken:

Und alle Ideologien, die die Masse zum Glauben an sie verpflichten wollen, wie die der Pflicht gegenüber dem Vaterland, der Sittlichkeit, Kultur und ähnliches, sind Dogmen in diesem sozialpsychologischen Sinn (ebd. S.66).

Gerade die Verhüllung und Rationalisierung der eigentlichen Tendenzen des Dogmas verstärken die Wirkung auf das Unbewußte, das nur der psychoanalytischen Deutung zugänglich ist.⁷⁰

2.2. Psychoanalyse und Religion oder von der autoritären zur humanistischen Religion.

Es dauerte 30 Jahre, bis Fromm sich wieder in einer größeren Arbeit ausschließlich diesem Thema widmete. Das Buch ***Psychoanalyse und Religion***⁷¹ wurde 1950 veröffentlicht. Es enthält eine Rede, die Fromm (wie vor ihm unter anderem auch C.G. Jung) in den sogenannten „Terry-Lectures“ gehalten hatte. Dwight H. Terry hatte 100.000 Dollar gestiftet, damit in Vorlesungen der christliche Geist für die menschliche Wohlfahrt lebendig gemacht werde; aber er schloß radikale Gegner von diesen Vorträgen nicht aus. Deshalb durfte auch Fromm hier lesen. Seine Ausführungen erregten den Protest zahlreicher Theologen.

Fromm nennt dieses Buch eine Art Fortsetzung von *Man for Himself* (Psychoanalyse und Ethik 1947), wobei es letztlich um die Frage geht, was der Mensch tun kann und soll, um Liebe, Gerechtigkeit, Schönheit und Wahrheit — mit anderen Worten „das Gute“ — auf der Welt zu verwirklichen. Obwohl der moderne Mensch eigentlich alle Voraussetzungen besäße, um glücklich zu sein, und die Möglichkeit hätte, das Leben sinnvoll zu gestalten, ist weder der Hunger auf der Erde beseitigt, noch kann man von seelischer Gesundheit sprechen. Im Gegenteil: Die moderne „Verrücktheit“ ist der Schizophrenie verwandt, „bei der der Kontakt mit der inneren Realität verlorengegangen und bei der das Denken vom Gefühl abgespalten ist“ (ebd. S.230).

70 In diesem Aufsatz ist Fromm radikal im wahrsten Sinne des Wortes. Kompromißlos und schonungslos entlarvt er religiöse Vorstellungen und Dogmen im Sinne Freuds als phantasierte Wunscherfüllungen, verdrängte Aggressionen und Rationalisierungen sowie im Sinne von Marx und Nietzsche als Machtmittel zur Unterdrückung und Ausbeutung der Menschen. Dieser Aufsatz erschien 1930 in der psychoanalytischen Zeitschrift „Imago“, löste aber, im Gegensatz zu späteren Schriften, keine nennenswerte Reaktion aus. Möglicherweise schrieb Fromm zu diesem Zeitpunkt für viele noch zu antiautoritär und desillusionierend.

71 EF: Psychoanalyse und Religion. In: GA, Bd.6, S.227

In früheren Jahrhunderten wandten sich die Menschen mit existentiellen und ethischen Fragen hauptsächlich an die Priester bzw. an die Religion. Aber seit der Antike gibt es auch eine Tradition, die mit den Philosophen begann, sich in der Aufklärung fortsetzte und die Freud im 20. Jahrhundert wieder aufgriff: nämlich die Tiefenpsychologie. Die Psychoanalyse deckte nun zahlreiche neurotische Verhaltensweisen bei den Religionsanhängern und in den religiösen Systemen auf, so daß eine Zusammenarbeit kaum möglich schien.

Aber es gibt inzwischen zahlreiche Bestrebungen, Psychologie und Religion miteinander zu versöhnen (am bekanntesten ist wohl C.G. Jung⁷²). Fromm zeigt nun in diesen Vorlesungen, daß die vielgestaltige Beziehung zwischen Religion und Psychoanalyse kein Entweder-Oder (unversöhnlicher Streit oder Zusammenarbeit) erlaubt, sondern daß jedem einzelnen die Entscheidung nach intensivem Studium selbst überlassen werden muß. Es gehe nicht darum,

ob der Mensch zur Religion zurückkehrt und an Gott glaubt, sondern ob er die Liebe lebt und die Wahrheit denkt. Tut er das, dann ist es von zweitrangiger Bedeutung, welchem Symbolsystem er anhängt. Tut er das nicht, so ist es überhaupt ohne Bedeutung (ebd. S.234).

Freud hat in zahlreichen Schriften, am eindrucklichsten aber in *Die Zukunft einer Illusion* (1927), dargestellt, daß in den Religionen Kindheitserfahrungen wiederholt werden, die Sicherheit, Angstfreiheit und Unterstützung (hauptsächlich von einem Vater/Gott) versprechen. Er vergleicht die Religion mit der Zwangsneurose und zeigt auf, wie sie beim Kind entsteht. Da so viele Menschen religiös sind, stellt er die Diagnose, daß Religion eine kollektive Neurose ist.

Mit anderen Worten entspringen die religiösen Auffassungen infantilen Wunschvorstellungen und besitzen somit illusionären Charakter. Religion wurde und wird zu einer Gefahr, weil sie durch diese Illusionen die Menschen im Denken und Handeln schwächt: Sie werden von Kirche, Staat und anderen Machthabern abhängig, da sie gegen gottgegebene Autoritäten nicht aufzubegehren wagen und ihrem vernünftigen, wissenschaftlichen und aufklärerischen Denken Fesseln anlegen. Diese Schwächung des kritischen Denkens hemmt aber auch die menschliche Entfaltung an zahlreichen anderen Stellen, hauptsächlich aber an der ethischen Entwicklung.

Der gesunde Mensch verzichtet nach Freud auf den kindlichen Glauben an einen Gott (und damit an die Herrschaft einer Autorität), so daß er frei wird, seine Vernunft zu gebrauchen, sich zu entwickeln und seine Kräfte für den Fortschritt der Kultur einzusetzen.

Bei C.G. Jung zerplückt Fromm philosophisch versiert dessen unwissenschaftliche Voraussetzungen und Methoden, so daß die darauf aufbauenden Ideen eigentlich keinen Wahrheitscharakter für sich beanspruchen dürften. Dies bestätigt sich, wenn Jung z.B. die theologische Auffassung teilt, daß das Wesen religiöser Erfahrung darin bestehe, sich höheren Mächten zu unterwerfen. So interpretiert er ebenfalls das Unbewußte und die damit verbundenen Phänomene wie Traum, Dogmen, Mythen, Archetypen usw. als religiöse Größen, da sie unwillkürlich über den Menschen kommen und ihn beeinflussen können. Mit feiner Ironie meint Fromm:

Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, daß nach der Logik Jungs Geisteskrankheit ein eminent religiöses Phänomen genannt werden müßte (ebd. S.239).

Jung wird wohl mit Recht ein „Freund der Religion“ genannt, obwohl er — nach Ansicht Fromms — dem Wahrheitsanspruch des Buddhismus, des Judentums und des Christentums aufgrund eines methodischen Relativismus widerspreche.

Der gängigen Ansicht jedoch, Freud sei ein Feind der Religion, kann Fromm nicht ohne weiteres beipflichten. Denn da Freud als Ziele der menschlichen Entwicklung

72 Jung, Carl Gustav: Psychologie und Religion. Terry Lectures (1937), in: GW Bd. 11, Zürich/Stuttgart 1963

„Erkenntnis (Vernunft, Wahrheit, *logos*), Menschenliebe, Verminderung des Leidens, Unabhängigkeit und Verantwortungsgefühl“ (ebd. S.239) angebe, könne man ihn mit Recht „religiös“ nennen: Alle großen Religionen besäßen als ethischen Kern diese Ideale.

Freud kritisiert die Religion insofern, als sie die menschliche Entwicklung mit ihren „theistisch-übernatürlichen Auffassungen“ behindern.

Freud wersetzt sich der Religion im Namen der Ethik — eine Haltung, die zweifellos „religiös“ genannt werden kann. Jung beschränkt die Religion auf ein psychologisches Phänomen und erhebt gleichzeitig das Unbewußte zu einem religiösen Phänomen (ebd. S.240).

Bevor Fromm die eigene Vorstellung von Religion darlegt, grenzt er sich davon ab, daß Religion stets ein System mit einem Gott oder übernatürlichen Kräften sein müsse. Denn es gäbe Religionen ohne Gott wie z.B. Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus. Deshalb definiert Fromm Religion folgendermaßen:

Jedes System des Denkens und Tuns ..., das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet (ebd. S.241).

Das religiöse Bedürfnis erstreckt sich nach Fromm auch auf weltliche Glaubenssysteme wie z.B. Ideologien und „Götzendienste“, die Macht, Erfolg, Technik oder die Autorität des Marktes anbeten.

Der religiöse Glaube ist aus der menschlichen Beschaffenheit zu erklären: Der Mensch hat durch die Fähigkeiten des Bewußtseins, der Selbsterkenntnis und der Phantasie die Harmonie mit der Natur zerrissen; er hat sie, im Gegensatz zum Tier, transzendiert, ist aber dennoch ein Teil von ihr geblieben.

An einem zufälligen Ort und zu einem zufälligen Zeitpunkt wird er in die Welt geworfen, ebenso zufällig wird er aus ihr vertrieben. Wenn er sich seiner selbst bewußt wird, erkennt er die eigene Ohnmacht und die Grenzen seiner Existenz. Er sieht sein Ende voraus: den Tod. Nie kann er sich von der Dichotomie der eigenen Existenz freimachen. Er kann sich nicht von seiner Geistigkeit befreien, auch wenn er es wollte; er kann nicht von seinem Körper frei werden, solange er lebt — und sein Körper veranlaßt ihn, leben zu wollen⁷³ (ebd. S.242).

Der Widerspruch und die Dichotomie lassen den Menschen zu einem Wanderer wie Odysseus, Ödipus, Abraham und Faust werden und zwingen ihn, nach „Absolutheit“ und einer neuen Heimat und Harmonie zu suchen,

die den Fluch von ihm nimmt, durch den er von der Natur, seinen Mitmenschen und sich selbst getrennt wurde (ebd. S.242).

Um die verlorene Einheit wiederherzustellen, suche der Mensch nach einem Orientierungssystem bzw. einem umfassenden Weltbild, das ihm als Bezugsrahmen dient.

Die Hingabe an ein Ziel, an eine Idee oder an eine Macht, die den Menschen transzendiert, wie zum Beispiel Gott, ist der Ausdruck dieses Bedürfnisses nach Ganzheit im Lebensvollzug (ebd. S.243).

Das religiöse Bedürfnis sei die Ursache dafür, daß der Mensch nach Idealen strebe, wobei Tiere, Bäume, Idole aus Gold, ein unsichtbarer Gott, ein heiliger Mensch, ein teuflischer Führer, die Nation, Destruktivität oder Brüderlichkeit angebetet werden — dies alles wäre Religion. Die Klärung der Ursachen für die menschliche Religiosität führte demnach zur Schlußfolgerung:

Es gibt keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte, ein Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der

Hingabe (ebd. S.243).

Es komme aber letztlich darauf an, welche Art von Religion der Mensch bevorzuge, ob sie die Entwicklung und Entfaltung des Menschen fördere oder nicht.

Freud gelangte über die Neurosen-Diagnostik zur Interpretation der Religion, indem er in der letzteren eine kollektive Kindheitsneurose der Menschheit erkannte. Fromm möchte diesen Satz umdrehen:

Wir können in der *Neurose eine private Form der Religion* sehen, genauer gesagt, eine Rückkehr zu primitiven Religionsformen im Konflikt mit offiziell anerkannten Grundformen religiösen Denkens (ebd. S.244).

Denn der neurotische Mensch gelangt nicht zur Unabhängigkeit, zum produktiven Handeln, Lieben und Denken. Wer nicht reif wird, verfällt der Neurose. Oder anders ausgedrückt: Wer sein „höheres Selbst“ nicht entfalten kann, weicht auf niedrigere Ziele aus, klammert sich an Illusionen — wie in der Religion im üblichen Sinn.

Die modernen Religionsformen hängen sich nur den Deckmantel von Christentum, Judentum oder Islam um. In Wahrheit sind es Götzendienste, die sich auf „individualisierte primitive Religionsformen“ zurückführen lassen: auf Ahnenkult, Totemismus, Ritualismus und Reinlichkeitskult. Man könnte sie auch Neurosen nennen oder ihre Götzen mit den Namen Macht, Erfolg, Besitz und Konsum belegen.

Der moderne Ahnenkult besteht z.B. darin, eine neurotische Vater- oder Mutterbindung nicht aufgeben zu können. (Fromm erwähnt hier sein Jugenderlebnis, als eine junge Malerin Selbstmord verübte, um an der Seite ihres Vaters begraben zu werden.) Um eine solche Neurose bzw. primitive Religionsform heilen zu können, muß der Patient sich grundlegend wandeln, so daß er

frei wird *zum* Lieben und Denken, zur Auffindung eines neuen Brennpunktes der Orientierung und der Hingabe (ebd. S.246).

Mit anderen Worten erreicht er damit auch die Stufe einer „höheren Form der Religion“.

Die Zwangsneurose zeigt deutliche Verwandtschaft zum religiösen Ritual. Wer z.B. unter einem Waschzwang leidet, möchte sich eigentlich von verdrängten Schuldgefühlen und Aggressionen reinwaschen und sie damit bannen. Die Aufdeckung dieser Motive in einer Analyse müßte zu einer Läuterung und Wandlung der Person führen, so daß diese „Rituale einer privaten Religion“ überflüssig werden.

Der Totemismus ist in unserer Kultur sehr weit verbreitet. Wer sich einem Staat, einer Partei, einer Ideologie, einem Club usw. ganz (bis in den Tod) hingibt und sich nur daran orientiert, handelt wie der Primitive beim Totemkult.

Die Kulte — und damit auch die Religionen und Massenwahnerscheinungen! — haben den Vorteil gegenüber der Neurose, daß sie vom überwiegenden Teil einer Gesellschaft geteilt werden. So fühlt sich der einzelne darin geborgen und leidet nicht unter dem zutiefst schmerzlichen Gefühl des Neurotikers, nämlich isoliert und einsam zu sein.

Aber im Grunde genommen sollten gerade die Religionen diese Rückfälle und Regressionen in Götzendienste verhindern. Ursprünglich hatte der Glaube an Gott verhindert, daß die Menschen an Totemtiere wie das Goldene Kalb glaubten.

Dies wäre in der Tat so, hätte die Religion es verstanden, den Charakter des Menschen gemäß den von ihr vertretenen Idealen zu prägen. Aber historische Religionen haben immer wieder vor den weltlichen Mächten kapituliert und mit ihnen paktiert ... Sie haben es versäumt, weltliche Mächte unablässig und unnachgiebig zur Rechenschaft zu ziehen, wo diese den Geist des religiösen Ideals verletzt haben. Im Gegenteil, sie haben sich wieder und wieder an solchen Verletzungen beteiligt (ebd. S.247)

Daraus ergibt sich die Frage, ob es überhaupt Religionen gibt, denen man die Menschen anvertrauen kann, so daß sie zum Fortschritt der Individuen und der Kultur beitragen.

Um diese Frage beantworten zu können, differenziert Fromm zwei Typen von Religionen: die autoritären und die humanistischen. Die *autoritären* Religionen beruhen

auf dem Gehorsam, der Verehrung und Anbetung einer höheren Macht. Sie dominieren in der westlichen Welt.

Humanistische Religionen hingegen möchten den Menschen zur Selbstverwirklichung hinführen. Sie geben den Menschen Prinzipien, Normen und Ziele vor, welche die „Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand in Denken und Liebe erfäßt“ (ebd. S.249) in die Wege leiten.

Insofern humanistische Religionen theistisch sind, ist Gott das Symbol für *des Menschen eigene Kräfte*, die er in seinem Leben zu verwirklichen sucht, und nicht ein Symbol für Gewalt und Herrschaft, also für *Macht über den Menschen* (ebd. S.249).

Als Beispiele für humanistische Religionen führt Fromm den Frühbuddhismus, den Taoismus, die Lehren von Jesaja, Jesus, Sokrates und Spinoza sowie mystische Strömungen im Christentum und Judentum an.

Fromm erläutert nun an mehreren scheinbar einfachen und unterhaltsamen Buddha-„Geschichten“, welche Weisheit in diesen Religionen stecken. Die dargestellten Erzählungen zeigen, daß Vernunft, Wissen und Zweifel die eigene Entwicklung voranbringen. Im Zen-Buddhismus steht die antiautoritäre Haltung ganz im Vordergrund: Keine Autorität, kein Lehrer könne den Menschen wirklich etwas lehren, „ausgenommen, daß er Zweifel in uns erwecke“. Erkenntnis müsse aus einem selbst herauswachsen. Das Leben sei wie ein Fluß, in dem man stets neue Erfahrungen machen sollte.

Spinozas Gottesvorstellung entbehre jegliche autoritäre mittelalterliche Prägung. Da Gott identisch mit der Totalität des Universums sei, konnte und mußte er nichts an ihr ändern. Der Mensch hat die Aufgaben, seine eigenen Grenzen zu erkennen und einzusehen, daß er von Kräften außerhalb seiner selbst abhängt, über die er nicht verfügen könne.

Dennoch seien ihm die Kräfte der Liebe und der Vernunft eigen. Er könne sie entwickeln und ein Optimum an Freiheit und innerer Stärke erlangen (ebd. S.251).

Der Gott des Alten Testaments zeigt sich ursprünglich als autoritärer, eifersüchtiger und die Welt besitzender Herr, der jedoch im Laufe der Jahrhunderte zur Rechenschaft gezogen wird. Fromm rekurriert auf seine umfangreichen Talmud-Kenntnisse und erläutert die nicht-autoritäre Haltung der späteren jüdischen Lehrmeister.

Eine chassidische Geschichte ist hier besonders eindrücklich: Ein Schneider kam nach dem Versöhnungstag zum Rabbi und erzählte ihm, daß er Gott wegen seiner Ungerechtigkeiten angeklagt hatte, die viel größer wären als seine (des Schneiders) harmlosen Sünden. Zuletzt hätte er Gott vergeben und erwarte, daß dies umgekehrt auch so sei: „Dann sind wir quitt“. Der Rabbi meinte darauf: „Du Narr! Warum ließest du ihn so leichten Kaufes davonkommen? Gestern hättest du ihn zwingen können, den Messias zu senden“ (ebd. S.254).

Das Frühchristentum — am deutlichsten in der Lehre von Jesus — wäre humanistisch und nicht autoritär eingestellt gewesen. Die Aussage: „Das Reich Gottes ist in euch“ (Lukas 17,21) belege dies eindeutig. Danach trat die autoritäre Richtung den Siegeszug an und kulminierte unter anderem in der Lehre Calvins, der die „diktatorische Macht Gottes“ über alles stellte.

Calvins Lehre von der Prädestination zum Beispiel, wonach die Entscheidung darüber, ob ein Mensch erlöst werden oder zu ewiger Verdammnis verurteilt sein soll, vor seiner Geburt getroffen sei, ohne daß er imstande wäre, sein Schicksal zu ändern, ist ein schreiender Widerspruch zur Idee der Liebe Gottes (ebd. S.262).

Die größte Zustimmung Fromms erhalten die jüdischen und christlichen Mystiker, da sie von einer grundsätzlichen Identität von Mensch und Gott ausgingen und der Meinung waren, „daß Gott des Menschen ebenso sehr bedürfe wie der Mensch Gottes“ (ebd. S.255).

Nicht Furcht und Unterwerfung, sondern Liebe und Bejahung der eigenen Kräfte sind die Grundlagen der mystischen Erfahrung. *Gott ist nicht ein Symbol der Macht über den Menschen, sondern der eigenen Kräfte des Menschen* (ebd. S.255, Hervorhebung durch EF).

Psychoanalytisch ausgedrückt repräsentiert Gott in einer humanistischen Religion „das Bild des höheren Selbst des Menschen ..., was der Mensch potentiell ist oder werden sollte“. In der autoritären Religion hingegen projiziert der Mensch seine Vernunft und seine Liebe auf Gott und schwächt sich auf diese Weise selbst⁷⁴: Auf diese Weise entfremdet sich der Mensch seinem Wesen.

Diese Entfremdung macht ihn aber nicht nur von Gott abhängig, sondern ethisch schlecht:

Er wird ein Wesen ohne Glauben an seinen Mitmenschen oder an sich selbst, ohne Erfahrung seiner eigenen Liebeskraft und seines eigenen Vernunftvermögens (ebd. S.256).

Er fühlt sich nicht nur sündig, sondern vergeht sich tatsächlich moralisch, indem er die Menschen nicht liebt.

In psychologischen Begriffen formuliert bedeutet dies, daß eine autoritäre, d.h. neurotische anstelle einer humanistischen Charakterstruktur entsteht, die wiederum mit der sozio-ökonomischen Gesellschaftstruktur zusammenhängt. In autoritären Sozietäten dominieren deshalb autoritäre Religionsformen.

Wo sich hingegen das Individuum frei und für sein eigenes Schicksal verantwortlich fühlt oder innerhalb einer Minorität für Freiheit und Unabhängigkeit kämpft, entwickelt sich eine religiöse Erfahrung humanistischer Art ... Wo jedoch die Religion sich mit der weltlichen Macht verbündete, mußte sie notwendigerweise autoritär werden (ebd. S.257).

Wir sind zwar abhängig vom Alter, von Krankheit und vom Tod, müssen aber diese Realität nicht masochistisch anbeten und uns ihr völlig unterwerfen. Wer dies trotzdem tut, weicht damit der persönlichen Verantwortung und Freiheit aus. Die Erfahrung und Analyse der Masochisten hat auch gezeigt, daß sie herrschsüchtige (sadistische) Tendenzen zeigen.⁷⁵

Die Anhänger der autoritären Religionen und Ideologien finden stets scheinbar plausible Gründe für ihr irrationales Verhalten (Fanatismus, Verfolgung Andersgläubiger, nationalistischer Eifer). Die Tiefenpsychologie hat jedoch herausgefunden, daß diesen Gründen Rationalisierungen zugrunde liegen.

Fromm führt die Rationalisierungs-Techniken auf die Herdentier-Natur des Menschen zurück:

Soweit wir „Schafs-Naturen“ sind, gibt es keine größere Bedrohung unserer Existenz als den Verlust des Kontakts mit der Herde und die daraus folgende Isolierung (ebd. S.260).

Andererseits besitzt der Mensch die Möglichkeit, seine Vernunft zu entwickeln. Daraus lasse sich der menschliche fundamentale Widerspruch zwischen dem Bedürfnis nach Bindung und nach Freiheit ableiten.

Es kommt also wesentlich darauf an, hinter allem menschlichen Denken, Handeln und Sprechen die „emotionale Matrix“, d.h. die echten Einstellungen gegenüber Mitmensch und Welt, zu erkennen. Nur so gelingt es, an der Basis von Glaubensbekenntnissen den „Geist der Unterwerfung unter die Macht“ wie z.B. beim Calvinismus oder aber das „Streben nach Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit“ in den

74 An dieser Stelle ist wieder ein Charakteristikum Fromms zu beobachten, den Urheber dieser Thesen — nämlich Ludwig Feuerbach — mit keinem Wort zu erwähnen. Die „anthropologische Reduktion“ (die auf Gott projizierten menschlichen Eigenschaften wieder zurückzuholen) ist somit auch Fromms Anliegen.

75 Zur Analyse des „autoritären Charakters“ hat Fromm Maßgebliches in seinem Buch *Die Furcht vor der Freiheit* (1941) beigetragen.

Lehren Buddhas, Jesajas, Christi, Sokrates' oder Spinozas herauszuarbeiten:

Wenn religiöse Lehren zum seelischen Wachstum, zur Stärke, Freiheit und Glücksfähigkeit ihrer Gläubigen beitragen, erkennen wir die Früchte der Liebe. Wenn sie die Eingung menschlicher Möglichkeiten, Unglücklichsein und Mangel an Produktivität zur Folge haben, können sie nicht aus der Liebe geboren sein, gleichgültig, was das Dogma zu vermitteln vorgibt (ebd. S.263).

Fromm überträgt diese Unterscheidung auch auf die Psychoanalyse. Wer seine Analysanden nur an die bestehende Gesellschaft anpassen möchte, handelt im Sinne des Autoritarismus. Der humanistisch gesinnte Psychoanalytiker ist dagegen ein echter „Seelenarzt“, der eine Art von „Seel-Sorge“ bevorzugt, die eine

ausgesprochen religiöse Aufgabe in diesem Sinn hat, obwohl sie gewöhnlich zu einer eher kritischen Einstellung gegenüber theistischen Dogmen führen wird (ebd. S.270).

Folgende Therapieziele werden unter anderem angeführt und detailliert beschrieben: Erkenntnis von Wahrheit, Erlangen von Freiheit und Unabhängigkeit (Aufhebung der Inzest-Fixierung), Liebesfähigkeit, Unterscheidung von Gut und Böse, Entwicklung eines humanistischen Gewissens, Erreichen des Gefühls von Einssein nicht nur mit sich selbst, sondern „mit allem Leben und darüber hinaus mit dem Universum“ (ebd. S.280).

Abschließend befaßt sich der Autor mit der Frage, ob die Psychoanalyse eine Bedrohung für die Religion darstelle. Er handelt dies an den erfahrungsmäßigen, wissenschaftlich-magischen, ritualistischen und semantischen Aspekten der Religion ab.

In der Erfahrung geht es um das religiöse Gefühl und die religiöse Hingabe. Die Psychoanalyse und der Kern aller großen westlichen und östlichen Religionen stimmen darin überein, daß sie als höchstes Ziel des Lebens „die Sorge um die Seele des Menschen und die Entfaltung seiner Kräfte der Vernunft und der Liebe“ (ebd. S.282) anstreben. Diesen humanistischen Idealen steht nicht die psychoanalytische oder andere Wissenschaften, sondern die herrschende gesellschaftliche Ausrichtung entgegen, die der „Marketing-Orientierung“ entspricht:

Hier hat der Mensch aufgehört, in sich selbst den höchsten Lebenszweck zu erkennen; er hat sich zum Werkzeug der großen Wirtschaftsmaschine gemacht, die seine Hände gebaut haben. Er ist mehr mit Fragen der Effizienz und des Erfolgs beschäftigt als mit seinem Glückseln und dem Wachstum seiner Seele ... Die Formeln, die dem Warenpaket „Persönlichkeit“ aufgeklebt sein müssen, lauten: „sich selbst verkaufen“, „seine Persönlichkeit an den Mann bringen“, ferner „Tüchtigkeit“, „Ehrgeiz“, „Freundlichkeit“, „Aggressivität“ und so fort (ebd. S.282/283).

Der zweite Aspekt betrifft das wissenschaftliche Denken. Es ist eine alte Erfahrung, daß Wissenschaft religiös-magische Erklärungen für das Verständnis der Welt überflüssig gemacht hat. Ein Beispiel hierfür ist das tägliche Beten: Wenn es den Menschen gelingt, genug Nahrungsmittel für alle zu produzieren, benötigt er das Gebet um tägliches Brot nicht mehr. Die Streitereien um die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt werden z.B. im Buddhismus humorvoll und weise vermieden. Wenn Buddha solche Fragen der Schüler beantworten mußte, antwortete er:

Ich weiß es nicht, und es kümmert mich nicht, denn, wie immer auch die Antwort lautet, sie hat nicht mit dem einzig wichtigen Problem zu tun: wie man menschliches Leid verringern kann (ebd. S.285).

Bei den ritualen Aspekten können irrationale und rationale Faktoren unterschieden werden. Rationale Riten sind unter anderem Grußformeln, Beifallklatschen für einen Künstler oder Totenverehrung. Diktatorische Systeme nutzen das Bedürfnis der Menschen nach gemeinsamen Ritualen dazu aus, die Menschen für ihre Zwecke zu manipulieren (Aufmärsche, patriotische Huldigungen bei Begräbnis-Zeremonien usw.).

Auf diese Weise verlieren vernünftige Rituale ihren Sinn.

Der semantische Aspekt handelt vom unterschiedlichen Sprachgebrauch im Alltag und der Religion. Die Religion benutzt eine symbolische Sprache. Freud hatte den Schlüssel zum Verständnis der tiefen und bedeutungsvollen Weisheit der Symbolsprache des Traumes und damit auch der anderen Symbolsysteme geliefert.

Bisher hatte sich die Diskussion um die Existenz oder Nicht-Existenz Gottes gedreht, wobei Fromm „Gott“ als Symbol auffaßt. Aber im Grunde genommen geht es seiner Ansicht nach nicht um Gott, sondern um den Menschen:

Religiöse Formulierungen und Symbole sind Versuche, gewissen Arten menschlicher Erfahrungen Ausdruck zu verleihen (ebd. S.289).

So gelang es z.B. Spinoza, der die in der Theologie benutzten Worte tiefgründig und logisch interpretierte, eine Definition von Gott zu geben, „die im Kern besagt, im Sinne der jüdisch-christlichen Überlieferung gebe es keinen Gott“ (ebd. S.290). Zahlreiche Theologen und Philosophen bis in die Neuzeit hinein versuchten ebenfalls vergeblich, das Symbol „Gott“ mit einem neuen Sinn zu versehen.

Der Autor liefert noch weitere Argumente dafür, daß der Gebrauch des Wortes „Gott“ nicht nur problematisch, sondern obsolet geworden sein sollte. Er stellt sich auf die Seite der „negativen Theologie“, die jede positive Beschreibung oder Definition Gottes unterließen (Plotin, Maimonides, Meister Eckhart).

Doch über das Negative Gottes, nämlich die „Idole“ bzw. „Götzen“ und den Götzendienst, kann und soll man tatsächlich diskutieren und aufklären.

Heute sind es nicht Baal und Astarte, welche die kostbarsten geistig-seelischen Güter des Menschen bedrohen; vielmehr sind diese durch Vergöttlichung des Staates und der Macht in autoritären Ländern und in unserer Kultur durch Vergötzung der Maschine und des Erfolgs gefährdet (ebd. S.292).

Diese semantische Aufklärung kann dazu verhelfen, daß sich der Mensch nicht mehr diesen Götzen unterwirft, sondern

sein Leben der Verwirklichung der höchsten Lebensideale, der Liebe und Vernunft widmet, und darum ringt, das zu werden, was er der Möglichkeit nach ist, ein Wesen, geschaffen als Ebenbild Gottes (ebd. S.292).⁷⁶

2.3. Auf der Suche nach der Universalsprache: Märchen, Mythen, Träume

Fromm hielt regelmäßig Vorträge an einem amerikanischen College und als Lehranalytiker am William Alanson White Institute. Daraus entstand 1951 das Buch **Märchen, Mythen, Träume — Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache**⁷⁷. Es wird an dieser Stelle angeführt, da Fromm, der psychotherapeutisch viel mit Träumen arbeitete, in den Titelthemen wie in der Religion eine Möglichkeit sah, möglichst viele Menschen erreichen zu können. Die „einzig universale“ Symbolsprache in Märchen, Mythen und Träumen sollte an den Schulen und Universitäten auf dem Lehrplan stehen, vermerkt er in seinem Vorwort. Darüber hinaus tauchen religiöse Themen auch in diesem recht umfangreichen Buch auf.

Die Veröffentlichung geschah zu einem Zeitpunkt, an dem sich die „Abtrünnigen“ wie Karen Horney, Harry Stack Sullivan und eben Fromm als Psychoanalytiker profilieren

76 Wenn Fromm recht oft mit solchen Ausdrücken wie der Mensch als „Ebenbild Gottes“ oder „Gott als Symbol für alles, was im Menschen liegt“ operiert, wird verständlich, warum er in kirchlich-religiösen oder esoterischen Kreisen so gut ankommt. Denn die wenigsten Leser kümmern sich um die differenzierten Details einer Gott verneinenden Theologie bzw. Psychoanalyse.

77 EF: Märchen, Mythen, Träume — Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache (1951). In: GA Bd.9, S.171

mußten, um zu zeigen, daß sie theoretisch wie praktisch über Freud hinausgegangen waren. Fromms Status als Nicht-Mediziner war sowieso prekär, so daß er noch mehr als andere als „Laienanalytiker“ beweisen mußte, wie fortschrittlich seine Theorien waren. Dies ist dem Text anzumerken, da Fromm sich schwerpunktmäßig nur mit den damals als größte Experten auf diesem Gebiet geltenden Meistern, nämlich Freud und Jung, beschäftigt und teilweise recht polemisch vergleicht.

Die Mythen gelten als die ältesten Schöpfungen der Menschen. Sie gingen hauptsächlich in die Religionen ein. Fromm ist der Meinung, daß es im Traum kein „als ob“ gäbe: „Der Traum ist gegenwärtiges, reales Erleben“ (ebd. S.173). Dem widerspricht er allerdings bald, indem er die Symbolsprache als eine Fähigkeit bezeichnet, die Erfahrungen, Gefühle und Erinnerungen so ausdrückt, „als ob es sich um sinnliche Wahrnehmungen, um Ereignisse in der Außenwelt handle“ (ebd. S.174).⁷⁸

Der Traum ist ein merkwürdiges Phänomen. In ihm gelten andere Regeln als innerhalb des Wachlebens. Wie Freud schon lichtvoll erläutert hatte, gibt es eine eigentümliche Traumlogik und verschiedene Dynamismen und Techniken der Traumarbeit, von denen aus man einen tiefen Einblick in die menschliche Natur gewinnen kann.⁷⁹

Einer der auffälligsten Befunde innerhalb der Traumwelt ist der Gebrauch von Symbolen. Nun ist Symbolik eine wichtige Sphäre auch für das menschliche Wachleben. Es liegt daher viel daran, das Wesen der Symbolsprache zu verstehen. Ein Symbol ist nach allgemeiner Überzeugung ein Sinnbild, das in seiner Ausdruckskraft den Inhalt eines vorgestellten Gegenstandes zur Anschauung bringt. Es ist verwandt mit Allegorie, Emblem und Zeichen. Beim letzteren pflegen wir zu sagen, daß es aus konventionellen Festsetzungen besteht, denen eine gewisse Willkür anhaftet. Wenn man sich z.B. sprachlich darauf einigt, im Straßenverkehr „rot“ als Stoppsignal gelten zu lassen, dann folgen die meisten Verkehrsteilnehmer dieser Zeichensetzung, was von großem Nutzen ist. Man hätte aber auch ohne weiteres ein anderes Zeichen für das Haltegebot wählen können.

Neben den konventionellen Symbolen oder Zeichen spricht Fromm auch von zufälligen und universalen Symbolen. Zu den ersteren rechnet er jene, die keinen inneren Zusammenhang vom Symbol und dem, was es darstellt, erkennen lassen (z.B. das Wort „Tisch“ und der reale Tisch). Jedermann kann aus seiner Lebensgeschichte heraus dies und das als höchst symbolisch empfinden, aber es ist nur aus der Kenntnis seiner Biographie und Erlebnisverarbeitung begreiflich, warum er diese Symbolik zufällig so und nicht anders gebraucht.

Ein universales Symbol jedoch ist eines, bei dem ein innerer Zusammenhang von Symbol und dem von ihm Dargestellten besteht. Feuer, Wasser, Meer, Gebirge, Himmel, Abgrund usw. sind Elemente einer urchimlichen Symbolsprache, die über alle Zeiten und Zonen hinweg ziemlich ähnliche Gültigkeit hat.⁸⁰

Fromm erläutert die universale Symbolik an der biblischen Geschichte von Jona, der von Gott zum Propheten gemacht wird, damit er die Bürger von Ninive ermahnt, vom Bösen abzulassen, da sie sonst von Gott vernichtet würden. Auf der Flucht vor diesem Auftrag begibt er sich auf ein Schiff, schläft dort ein, wird von den Seeleuten zur Beruhigung des Sturmes ins Meer geworfen, vom Wal verschluckt, an Land gespien, erfüllt seine Pflicht, und die Einwohner von Ninive werden gerettet.

Die in der Erzählung beschriebenen Begebenheiten besitzen universale symbolische Bedeutungen: Jona flieht in die Geborgenheit des Mutterleibs (Walfischbauch), um sich der sozialen Verantwortung zu entziehen (Absonderung). Es handelt sich bei allem um die symbolisch-bildhafte Darstellung des Gewissenskonfliktes

78 Dieser Widerspruch hängt vielleicht mit Fromms zwiespältiger Ansicht über den Traum zusammen, da dieser seiner Meinung nach Sinn und Unsinn ausdrücken kann.

79 Diese Einsicht hatten allerdings bereits Schopenhauer und Nietzsche deutlich gesehen und zum Ausdruck gebracht.

80 Der französische Philosoph Gaston Bachelard (1884-1962) hat über diese Universalsymbolik bedeutende Werke herausgegeben (siehe z.B.: *La Psychoanalyse du Feu*, 1938, deutsche Ausgabe 1950).

von Jona, der seiner inneren Stimme entfliehen möchte. Dabei muß stets zwischen der latenten (Gewissen, Emotionalität) und manifesten Logik (Kausalzusammenhänge der Geschichte) unterschieden werden.

Es ist für Fromm keine Frage, daß der Traum sowohl zufällige als auch universelle Symbole gebraucht. Letzten Endes entspringt er der Charakterstruktur des Träumers, der im Schlafzustand nicht auf die das Bewußtsein einengenden Handlungen konzentriert ist und daher sein vollumfängliches Wesen zum Ausdruck bringen kann. Fromm widerspricht jenen Autoren, die behaupten, daß im Träumen nur der triebhafte und damit „böse“ Bodensatz der menschlichen Persönlichkeit zum Vorschein kommt. Seine eigene Ansicht formuliert er wie folgt:

Der Zustand des Schlafes hat eine zweifache Funktion; dadurch, daß wir mit unserer Kultur nicht in Berührung stehen, tritt das Schlechteste und zugleich das Beste in uns in Erscheinung. Daher können wir im Traum weniger gescheit, weniger weise und weniger anständig, aber auch besser und weiser sein als in unserem wachen Leben (ebd. S.192).

Ein Beispiel aus Fromms Praxis zeigt, daß der Träumer im Traum den Charakter eines Menschen besser als bei Bewußtsein beurteilt hatte. Natürlich fehlt auch nicht der prophetische Traum Josefs, der seinen 12 Brüdern von den 12 Getreidegarben berichtete, die sich vor seiner Garbe verbeugten. Bekanntlich hatte die Eifersucht zuerst fatale Folgen (Josef wurde verkauft), danach aber bewahrheitete sich der Traum, als die Brüder nach Ägypten kamen, um von Josef Getreide zu erhalten.

Josef hätte die Voraussage nur im Traum machen können, da er bei Bewußtsein nicht zugegeben hätte, daß er sich solche verehrungswürdige Fähigkeiten — vor dem sich die Brüder verneigten — zutraute.

Wie intakt unsere intellektuellen Leistungen auch im Schlaf sein können, bestätigt der Traum des Chemikers Kekulé, der die chemische Formel für Benzol (den Benzolring) im Traum entdeckte und glücklicherweise beim Erwachen noch erinnerte.

Im Abschnitt „Der Traum bei Freud und Jung“ befaßt sich der Autor eingehend mit Freuds eigenen Träumen, die dieser außergewöhnlich mutig und wahrhaftig in seinem Meisterwerk *Die Traumdeutung* veröffentlicht hatte. Fromm bekennt sich zwar zu fundamentalen Thesen des Begründers der Psychoanalyse, setzt sich aber — auch bei C.G. Jung — in „scharfen Gegensatz“ zu beiden Tiefenpsychologen.

Er widerlegt z.B. Freuds Behauptung, daß im Traum nur irrationale, infantile Motive zu entdecken wären, die verdrängt wurden und verhüllt bzw. entstellt ins Traumbewußtsein gelangen. Darüber hinaus betätigt sich der Traum auch als Hüter des Schlafes, indem er eine halluzinatorische Befriedigung dieser kindlichen Wünsche gewährt.

Die Frommschen Nachdeutungen von Freuds Träumen belegen, daß auch der intellektuell und moralisch so freimütige Freud seine blinden Flecken hatte und dementsprechend manche Charaktereigenschaften, die nicht in sein Selbstbild paßten, verharmloste oder gar leugnete. Im „Traum von Onkel Josef“ arbeitet Fromm heraus, daß es sich beim zentralen Problem nicht um aus der Kindheit stammende irrationale Wünsche handelt, sondern um einen aktuell bestehenden Ehrgeiz, den Professorentitel zu erlangen. Diese Traum-„Weisheit“ hätte Freud noch nicht erkannt.

Die Psychoanalyse befaßte sich auch mit den sogenannten „typischen Träumen“, die man angeblich deuten kann, ohne auf die individuellen Eigenschaften des Träumers abzuheben. Eine solche Traumgruppe ist etwa der „Verlegenheits Traum der Nacktheit“. Freud behauptet, solche Träume seien der Nachhall des kindlichen sexuellen Exhibitionismus. Als Kind dürfe man sich nackt zeigen, lerne aber bald, daß derlei sittenwidrig ist. Greift man in den nächtlichen Halluzinationen auf dieses Infantilverhalten zurück, so empfinde man Scham und Blamage. Besonders quälend werden solche Exhibitionsträume, wenn dabei fremde Beobachter in Erscheinung treten, und der Träumer irgendwie auf seinem Platz festgenagelt und gelähmt ist.

Auch hier will Fromm seinen großen Vorläufer korrigieren und hebt hervor, daß solche Nacktheitsträume die Bedeutung der „nackten Wahrheit“ in sich tragen. Ein

Argument für eine solche Interpretation ist Andersens Märchen unter dem Titel „Des Kaisers neue Kleider“. Dort jubeln zwei Betrüger dem Kaiser ein angebliches Staatskleid unter, das nur von klugen Leuten gesehen werden kann; wer dumm ist, sieht nichts. Nun jauchzen alle Hofschranzen über die Schönheit des unsichtbaren Kleides, aber ein Kind, das hinzu kommt, sagt schlicht und geradlinig: „Aber er hat ja gar nichts an!“

Freud mißverstehe Märchen wie Träume und Mythen „unter allen Umständen (als) Ausdruck verdrängter sexueller Wünsche“ (ebd. S.219). Und speziell Andersens Märchen handle nicht von exhibitionistischen Wünschen, sondern von der Entlarvung „irrationaler Ansprüche von Autoritätspersonen“.

Andere Mängel deckt Fromm auch bei Freuds berühmtem „Traum von der botanischen Monographie“ auf. Freud geht zahlreichen Assoziationen nicht nach, sondern läßt nur eine Deutung zu, die seine Leistungen ins rechte Licht rücken. Aber wiederum kann dem Schöpfer der Psychoanalyse angesichts der Selbstinterpretation nachgewiesen werden, daß er als Deuter eine Eheproblematik bagatellisiert, die bei einer revidierten Deutung unverkennbar sichtbar wird.⁸¹ Fromm kann daraus wichtige Schlüsse auf Freuds Charakterologie ziehen:

In dem Traum kommt tatsächlich ein tiefer Widerspruch in Freuds Gesamtpersönlichkeit und in seinem Lebenswerk zum Ausdruck. Der Hauptgegenstand seines Interesses und seiner wissenschaftlichen Arbeit sind Liebe und Sexualität. Aber er ist ein Puritaner; was wir vor allem anderen an ihm bemerken, ist seine viktorianische Abneigung gegen Sexualität und Lust, verbunden mit einer resignativen Toleranz gegenüber den diesbezüglichen menschlichen Schwächen (ebd. S.220).

C.G. Jung und H. Silberer waren Freuds Schüler, welche einige Schwächen ihres Meisters korrigierten. Silberer unterschied zwischen der „analytischen“ und „anagogischen“, Jung zwischen der „prospektiven“ und der „retrospektiven“ Deutung. Damit ist gemeint, daß Träume nicht nur Vergangenes, sondern auch Ziele und Bestrebungen des Träumers in die Zukunft ausdrücken.

Aber auch Jung, dessen Traumlehre den Frommschen Ansichten näher liegen, wird einer kritischen Überprüfung unterzogen. Nach der Ablösung von Freud erblickte Jung im Traum „nicht weniger dogmatisch“ den Ausdruck der „Weisheit der Unbewußten“ (ebd. S.221). Als Trauminterpret war der religiöse Schweizer davon überzeugt, daß bei der Aktivität des Unbewußten Offenbarungen zum Vorschein kommen können, die von einer höheren Weisheit (sprich: Gott) verursacht sind. Daher verwendete die Analytische oder Komplexe Psychologie ganz besonders die Traumanalysen, um die Wirkungsweise des „kollektiven Unbewußten“ und des Religiösen aufzuzeigen.

Von Jung wird eine umfassende Traumanalyse eines Patienten expliziert, der 400 Träume niedergeschrieben hatte. Fromm kommt zum entgegengesetzten Schluß wie Jung, der die dargestellten Träume als Kompromiß mit der Religion interpretiert, während er deutlich erkennen läßt, daß der Träumer gegen das Autoritäre und Unehrlche der Kirche protestierte (die Kirche wird als ein Theater, Firma und Armee beschrieben).

In „Geschichte der Traumdeutung“ entfaltet Fromm sein reiches Wissen von den Erkenntnissen, die sich über Jahrhunderte hin gesammelt haben. Platon, Aristoteles, Artemidor von Daldis (*Traumbuch*), Cicero, Thomas von Aquin, der Talmud, Hobbes, Voltaire, Kant, Goethe, R.W. Emerson und Henri Bergson werden teilweise zustimmend zitiert. Mit Genugtuung zitiert er die frühe Einsicht des Talmud, daß jeder Traum „ein Brief des Träumers an sich selbst“ sei. Wer diesen nicht beachte, versündige sich gleichsam an der Botschaft seines „wahren Selbst“, das tief in seinem Innern wirksam sei.

Goethe etwa war sich wohl bewußt, daß der Traum die Engen und Einseitigkeiten des wachen Seelenlebens ausgleicht und daher für den Menschen ein Helfer in der Not sei. Dem getreuen Eckermann sagte er in einem Gespräch vom 12. März 1828:

Es liegen in der menschlichen Natur wunderbare Kräfte, und eben wenn wir

81 Angesichts Fromms eigener Zurückhaltung in Bezug auf das Verschweigen autobiographischer Details mutet Freuds Aufrichtigkeit in Sachen Selbstanalyse trotzdem sehr ehrlich und mutig an.

es am wenigsten hoffen, hat sie etwas Gutes für uns in Bereitschaft. Ich habe in meinem Leben Zeiten gehabt, wo ich mit Tränen einschlief; aber in meinen Träumen kamen nun die lieblichsten Gestalten, mich zu trösten und zu beglücken, und ich stand am andern morgen wieder frisch und froh auf den Füßen (ebd. S.243).

Ähnlich hat auch der amerikanische Schriftsteller Emerson (1803-1882) die von Fromm akzentuierte positive Kraft der Träume hervorgehoben. Es lohnt sich, an dieser Stelle den geistvollen Populärphilosophen zu zitieren⁸²:

Träume besitzen eine dichterische Integrität und Wahrheit. In dieser Rumpelkammer und Abfallgrube des Denkens herrscht auch eine gewisse Vernunft ... Sie scheinen uns ein Hinweis auf eine Fülle und Beweglichkeit des Denkens zu sein, die wir im Wachen nicht kennen. Sie irritieren uns durch ihre Unabhängigkeit von uns, und trotzdem erkennen wir uns in diesem verrückten Durcheinander wieder und verdanken unseren Träumen eine Art Hellsicht und Weisheit (ebd. S.243).

In verdienstvoller Weise erinnert Fromm daran, daß auch Henri Bergson eine tiefgründige Theorie des Traums propagiert hat. Der große französische Philosoph erklärt das Wesen des Traumgeschehens aus seiner Einsicht in Struktur und Aufgabe des Wachbewußtseins. Im Traum entfällt der Zwang zum Handeln. Darum können auch andere Empfindungen, Gefühle, Erinnerungen usw. ins Bewußtsein eingehen, von denen wir sonst nichts wissen und auch nichts wissen wollen. So wird der Traum zu einem Hilfsmittel einer vertieften Selbsterkenntnis und umfassenderen Selbstschau.

Freud hatte vor allem die Theorien über die freie Assoziation, die Traumarbeit und die Mechanismen der Verdichtung und Verschiebung dem bisherigen bewundernswerten Wissen hinzugefügt.

In einem besonderen Kapitel gibt Fromm Hinweise für die von ihm praktizierte „Kunst der Traumdeutung“. Seiner Ansicht nach muß der Psychotherapeut jeweils herausfinden, ob der erzählte Traum eher „als Stimme unseres niedrigeren oder unseres höheren Selbst zu verstehen“ (ebd. S.247) ist, ob also mehr Wünsche, Ängste, Einsicht, innere oder äußere Ereignisse in ihm zum Ausdruck kommen. Der Leser erlebt hier Fromm zum Teil mit wortwörtlich wiedergegebenen Gesprächen mit seinen Analysanden, denen er Ehrgeiz, Ängste, sexuelle Symbole und Entwicklungsmöglichkeiten aufdeckt. Die Interpretationen sind einfühlsam und stützen den Träumern keine eigenen Meinungen über. Neben Phantasie und Assoziationen spielen aktuelle Erlebnisse ebenfalls eine maßgebliche Rolle.

Einem Depressiven macht Fromm z.B. mittels Traumdeutung klar, daß er seine Depression von seiner Mutter quasi „posthypnotisch“ — im Schlaf — übernommen habe. Er betont:

Phantasien und Träume sind der Beginn vieler Taten, und nichts wäre verkehrter, als sie geringzuschätzen und dem Betreffenden den Mut dazu zu nehmen. Es kommt auf die Art der Phantasien an, die wir haben — ob sie uns voranführen oder ob sie uns im Nicht-Produktiven zurückhalten (ebd. S.265).⁸³

Die symbolische Sprache in Mythos, Märchen, Ritual und Roman. — Die Psychoanalytiker nannten die Mythen „Völkerträume“; andererseits sahen sie im Traum des Einzelmenschen gleichsam einen „Privatmythos“, durch den er sein Wachleben ergänzt und überhöht. Auf dieser Spur schreitet Fromm weiter und will sich auch als Mythendeuter profilieren.

Sehr interessante Überlegungen äußerte er in diesem Zusammenhang über das Ödipusmotiv, das in der Psychoanalyse einen zentralen Platz einnimmt. War aber Freud

82 Emerson, R.W.: Lectures and Biographical Sketches – „Demonology“, New York 1904

83 Das Voranführende eines Traumes ist dasjenige, was Silberer „anagogisch“ genannt hatte. Für die Psychotherapie ist dies ebenfalls ein wesentliches Kriterium.

berechtigt, das uralte Ödipus-Drama im Sinne seiner Theorie auszulegen, wonach der Knabe die Mutter sexuell begehrt und den Vater mit einer mörderischen Rivalität bedroht? Gerade das ist nach Fromm z.B. aus der Ödipus-Trilogie des Sophokles (*König Ödipus*, *Ödipus auf Kolonos*, *Antigone*) nicht zu entnehmen. Ödipus ermordet zwar seinen Vater, löst das Rätsel der Sphinx und heiratet seine Mutter, aber nicht weil er diese begehrt, sondern weil sie sozusagen als Prämie für seine Erlösung der Stadt Theben von dem Ungeheuer dargeboten wird.

Der Mord am Vater Laios kann eigentlich nicht dem Ödipus zur Last gelegt werden, da er ihn unwissend und in Verteidigungs-Position tötet. In Wirklichkeit ist der Vater der Angreifer und der Sohn nur der reagierende Teil.⁸⁴

Die Auslegung der auf den *König Ödipus* folgenden beiden Dramen des Sophokles bestätigt die Frommsche Umformung des Ödipus-Motivs. Auch der Basler Mythenforscher J.J. Bachofen (1815-1887) deutete die Ödipus-Geschichte in solcher Perspektive. Er hob vor allem ab auf den Gegensatz zwischen Matriarchat und Patriarchat, wobei er vermutete, daß matriarchalische Gesellschaftszustände der späteren Väterherrschaft vorausgingen. So manche Mythen spiegeln den Kampf zwischen Vätern und Müttern wieder, wobei anzunehmen ist, daß die Mutterwelt lebensbejahender, antriebsfreundlicher und friedfertiger war.⁸⁵

Der babylonische und der biblische Schöpfungsmythos werden auf dem Hintergrund desselben Kampfgeschehens interpretiert, wobei Fromm glaubt, daß im babylonischen Mythos noch die dominierende Rolle der Mutter zu erkennen wäre, so daß der „Gebärneid“ des Mannes auf die Fähigkeit, Kinder zu produzieren zu können, zur Errichtung des Patriarchats beigetragen hätte. Bei Adam und Eva hat der männliche Gott gesiegt: Er schafft die Welt durch sein Wort. Allerdings wäre Eva noch vor dem Sündenfall dem Mann überlegen, da sie initiativ ist und Adam zum Apfelgenuß verführt. Nach dieser Sünde heißt es dann in der Bibel: „Er wird über dich herrschen“ (Gen 3,16).

Mit der neuen Ödipus-Interpretation hat Fromm der Psychoanalyse an ihrer Theoriebasis einen harten Stoß versetzt. Aber er kehrt — zumindest teilweise — in ihre heimatlichen Gefilde zurück, indem er etwa das Märchen vom *Rotkäppchen* fast orthodox psychoanalytisch auslegt. Da bedeutet denn das rote Käppchen des heranwachsenden Mädchens die erste Menstruation, der böse Wolf ist der drohende sexuelle Verführer, vor dem vergeblich gewarnt wird, der Wolf ahmt — aus „Gebärneid“ — eine schwangere Frau nach, indem er das Rotkäppchen und die Großmutter frißt.

Im Märchen werde ebenfalls der Kampf zwischen Mann und Frau dargestellt, wobei die Männer hassenden Frauen letztlich triumphieren, indem sie zum Schluß dem „schwangeren“ Wolf Steine in den Bauch legen, so daß er stirbt. Somit stelle das Märchen das Gegenteil des Ödipus-Mythos dar.⁸⁶

Gegen Ende des Buches interpretiert Fromm von neuem das *Sabbatritual* der Juden, die an diesem Tag nur ruhen sollen und der geheiligt wird. Möglicherweise gab es bereits im alten Babylon einen Vorläufer des Sabbat (*Shapatu*). An diesem Tag sollten sich die Menschen jedoch kasteien und selbst bestrafen, um Saturn, den Gott der Zeit und damit des Todes zu besänftigen.

Die biblischen Juden faßten den Menschen als gottgleich auf und versuchten am Sabbat die Verbindung zwischen Natur, Mensch und Zeit aufzuheben, indem sie die Arbeit durch Ruhe, Besinnung und Feiern unterbrachen. Somit symbolisiere „der

84 So müßte man eigentlich den von der Psychoanalyse beschriebenen Ödipus-Komplex in einen Laios-Komplex umtaufen. Die Söhne haben unter der Autorität der Väter zu leiden, und wenn sie sich wehren, ist es ihr gutes Recht der Selbstbehauptung. Das gilt nicht nur für das Drama des Sophokles; die ganze Geschichte ist ein grausiges Epos der Vater-Sohn-Auseinandersetzung, auf die Freud aufmerksam wurde, ohne sie wirklich zu begreifen.

85 Man irrt sich sehr, wenn man das Patriarchat als die „naturgemäße Lebensform“ ansieht, wozu allerdings die monotheistischen Religionen mit ihrem Dogmatismus neigen. Auch als Religionspsychologe widerspricht Fromm diesem Vorurteil und predigt eine mögliche Synthese zwischen „männlicher und weiblicher Weltanschauung“, was so manche Kulturschäden heilen könnte.

86 Fromm übernimmt die Vorgehensweise der Psychoanalyse, hinter allen manifesten und recht offenkundigen Situationen — hier des Kampfes des Mannes gegen die Frau — keinen sexuellen, sondern einen mythisch-globalen Grund bzw. eine Ursache herauszuarbeiten.

biblische Sabbat den Sieg des Menschen über die Zeit“ (ebd. S.302).⁸⁷

Das Buch endet mit einer Auslegung von Kafkas Roman *Der Prozeß*. Fromm stellt hierbei den Unterschied zwischen dem autoritären und dem humanistischen Gewissen dar. Der unwissend angeklagte Herr K. hört nur auf die Worte der anderen („Du hast zu gehorchen“) und vergißt, auf seine innere Stimme, das humanistische Gewissen, zu hören, das ihm zu sagen versucht, er solle lieben, leben und Freundschaft pflegen.⁸⁸

Etliche Jahre später, im Jahre 1972, befaßte sich Fromm noch einmal in einem kleinen Aufsatz mit demselben Thema (*Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen*)⁸⁹. Darin wird die Weisheit und das Schöpferische der Träume anhand einiger bereits bekannter Beispiele dargestellt. Er fühlt sich unter anderem auch dazu veranlaßt, sich gegen den Vorwurf der Anti-Intellektualität oder Sentimentalität zu wehren und meint: „Im Träumen können wir zu Dichtern werden“ (ebd. S.315), was gerade in unserer Zeit der einseitigen intellektuellen Orientierung hilfreich wäre. Mit der Kenntnis der Traumsprache hätten wir einen besseren Zugang zu uns selbst:

Und doch leben wir reicher, vitaler, stärker, je mehr wir über uns wissen und je weniger Illusionen wir über andere haben (ebd. S.315).

2.4. Die Aktualität der Propheten — Fromms alt-neues Bündnis mit dem Alten Testament und dem Zen-Buddhismus

Religiöse Themen beschäftigten Fromm zeitlebens, wobei sein Interesse sich nicht nur auf die westlichen, sondern bereits seit der Heidelberger Zeit auch auf die östlichen Religionen erstreckte. Ein Beispiel dafür sind die Schriften *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*⁹⁰ und *Die prophetische Auffassung vom Frieden*⁹¹ aus dem Jahre 1960. Beide befassen sich mit dem Zen-Buddhismus, wie ihn Fromm von dem mit ihm befreundeten Daisetz T. Suzuki erfahren hatte.

Nach Ansicht Fromms ist der Zen-Buddhismus „eine Verschmelzung der indischen Rationalität und Abstraktion mit chinesischer Konkretheit und chinesischem Realismus“ (ebd. S.303). Sie ist eine Theorie und Technik, die zur „Erleuchtung“, also zu einem religiösen oder mystischen Ziel führen soll.

Eigentlich stehen religiöse Weltanschauungen im Gegensatz zu Freuds wissenschaftlicher und skeptischer Sichtweise. Aber die Psychoanalyse ist auch eine Technik zur Behandlung seelisch Erkrankter. Von daher könnte man sagen, daß beide „Systeme“ sich um das seelisch Wohl der Menschen kümmern und eine je eigene Vorstellung von der menschlichen Natur entwickelt haben.

Die in der Veröffentlichung *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* enthaltenen Kapitel wurden von Fromm anlässlich einer internationalen Konferenz, die er 1957 für Psychiater und Psychologen organisiert hatte, in Mexiko vorgetragen. Das Institut für Psychoanalyse, unter dessen Regie diese Tagung stattfand, befaßte sich thematisch jedoch nicht nur mit dem Zen-Buddhismus, sondern auch mit C.G. Jung und H.St. Sullivan.

Der westliche Mensch des 20. Jahrhunderts befinde sich — so Fromm — in einer geistigen Krise, die von namhaften Autoren wie Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Lewis Mumford, Paul Tillich und David Riesmann als „Abstumpfung des Lebens, Automation des Menschen und seine Entfremdung von sich selbst, seinen Mitmenschen und von der Natur“ (ebd. S.305) beschrieben wurde. Nicht zuletzt stehe dies auch im Zusammenhang

87 Die frühe psychoanalytisch inspirierte Interpretation Fromms, die den Vatermord zum Thema hatte, wird hier nicht mehr erwähnt.

88 In der ganzen Analyse fehlt jedoch der Bezug zu Kafkas Leben und persönlicher Problematik, so daß die Interpretation allzu sehr „in der Luft“ hängt und wenig Substantielles zu Tage fördert.

89 EF: *Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen* (1972), GA Bd.9, S.311

90 EF: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*. In: GA Bd.6, S.301

91 EF: *Die prophetische Auffassung vom Frieden*. In: GA Bd.6, S.69

mit dem einseitigen Siegeszug des Rationalismus, der „das Denken vom Affekt“ abgespalten hätte und dadurch zu einer schizoiden Haltung geführt habe, die sich in Angst, Verzweiflung und Depression äußere.

Auf der Suche nach einem neuen Lebenssinn — die Illusion des väterlichen Gottes, der früher Sinn stiftete, wurde größtenteils aufgegeben — entstand übermäßiges Streben nach Besitz und Konsum, das von Fromm mit den Schlagworten „Haben“ anstelle von „Sein“ belegt wurde. Dabei gehen die „wahren Ziele aller humanistischen Religionen“ — die er in Aufhebung der Entfremdung, Liebesfähigkeit, Selbstverwirklichung und Ehrfurcht vor dem Leben sieht — verloren.⁹²

Im Osten fehle der Glaube an eine außerirdische väterliche Autorität. Deshalb hätten die Menschen die Welt realistischer sehen können. Die Religionen des Ostens (der Taoismus und der Buddhismus, die im Zen-Buddhismus verschmolzen) entwickelten nun Gedanken, die denjenigen des westlichen rationalen Denkens sehr ähnlich wären. Diesem Vergleich geht Fromm in den nächsten Abschnitten nach.

Freud entwarf mit seinem Therapieziel: „Wo Es war, soll Ich werden“ ein lebenslanges Programm zur Wahrheitssuche, zur stets verbesserten Bewußtwerdung und zur Lebensbewältigung. Letztlich geht es in der Psychoanalyse nicht mehr nur um Krankheitsbeseitigung, sondern um das Erreichen von „Wohl-Sein“ (*well-being*), was der Aufhebung der Entfremdung gleichkommt.

Fromm definiert Wohl-Sein als „mit der Natur in Einklang stehen“. Das Tier paßt in die Natur hinein; es lebt ihr gemäß. Der Mensch jedoch ist in die Welt „geworfen“, weiß darum und steht deshalb gleichsam drinnen und draußen. Diese existentielle Situation gehe mit Einsamkeit, Verlorenheit und Ohnmacht einher. Mit dem Leben stellt sich ihm die Frage, wie er das Eingekerkertsein und die Erfahrung des Abgetrenntseins überwinden kann, damit die Einheit mit den Mitmenschen und der Natur wiederhergestellt werden kann.⁹³

Nach Fromm gibt es im Prinzip darauf nur zwei Antworten: 1. Die Regression in den Zustand vor der Geburt. Diese Menschen behalten ihre inzestuösen (symbiotischen) Bindungen bei und unterwerfen sich autoritären Gottheiten bzw. Götzen. Die Symbiose kann sich auf Mutter, Vater, Familie, Rasse, Staat, Geld oder Gott beziehen. „Niemals werden sie ganz sie selbst und sind daher niemals ganz geboren“ (ebd. S.313). Charakteristisch für diese Stufe der Entwicklung ist der Narzißmus und eine bestimmte Art von Religion, die mit der Neurose übereinstimmt. Typische Vertreter dieser primitiven Stufe der Religion waren die „Berserker“ (Bärenhemden), die im 20. Jahrhundert in Form der „Braunhemden“ wieder auftauchten. Weniger archaisch sind die Kulte mit Totemtieren oder mit Verehrung von Bäumen, Seen, Höhlen und orgiastische Kulte, in denen die Vernunft, das Bewußtsein und das Gewissen nicht ganz so ausgeschaltet wurden wie z.B. in den braunen Horden.

Die zweite Antwort darauf lautet: *Ganz geboren zu werden* und dabei Bewußtsein, Vernunft sowie Liebesfähigkeit zu entwickeln und damit zu einer neuen Harmonie zu gelangen, die sich in Wohl-Sein ausdrückt. Im Wohl-Sein ist die Vernunft am höchsten entwickelt, der Narzißmus überwunden und ein offener, aufnahmefähiger, empfindsamer und, im Sinne des Zen, „leerer“ Zustand erreicht. Die „richtige“ jüdisch-christliche und zen-buddhistische Einstellung trachtet danach, das Bewußtsein und den Willen aufzugeben, um eine Art Gefäß zu werden für Vernunft und Humanität. Die Gier wie in der regressiven Antwort ist nicht mehr vorhanden, und man jagt nicht mehr Chimären hinterher.

Ein Vortrag dieser Tagung war dem Thema des Bewußtseins, des Unbewußten und der Verdrängung gewidmet. Fromm möchte den mehrdeutigen und widersprüchlichen Begriff des Unbewußten ersetzen. Er schlägt vor, von

92 Die These, daß der moderne Mensch dem Besitz und dem Konsum verfällt, erinnert sehr an den Sünden katalog der religiösen Institutionen, wie er Jahrhunderte lang von den Kanzeln gepredigt wurde. Fromm gerät damit — möglicherweise ungewollt — in dasselbe Fahrwasser.

93 Wer diese Passage liest, erinnert sich unwillkürlich an Alfred Adlers „Lebensaufgaben“, die den Menschen dazu aufrufen, die Minussituation durch soziale Beiträge zu überwinden.

unterschiedlichen Stadien der Erkenntnis oder des Erkennens zu sprechen.

Üblicherweise nehmen wir die Welt und die Mitmenschen entfremdet wahr, da unsere Erkenntnisse durch verschiedene „gesellschaftliche Filter“ geprägt werden. Einen mächtigen Filter stellt die *Sprache* dar. Wir übernehmen mit der allgemein üblichen Sprache herrschende Vorurteile und Meinungen, z.B. über Mann und Frau, Erziehung und Moral.

Der zweite Filter ist die *Logik*. Fromm unterscheidet zwei Arten von Logik: die aristotelische und die paradoxe Logik. Die übliche (aristotelische) Logik beruht auf dem Satz der Identität: A kann nicht gleichzeitig nicht-A sein. Die paradoxe Logik, die vor allem in der östlichen Denkweise vorherrscht, sagt unter anderem: „Worte, die eindeutig wahr sind, scheinen paradox zu sein“ (Laotse), oder: „Was eines ist, ist eines. Was nicht-eines ist, ist ebenfalls eines“ (Tschuang-tse). Auf diese Weise könnte man auch den psychoanalytischen Begriff der „Ambivalenz“ verstehen. Als Beispiel führt Fromm das gleichzeitige Vorhandensein von Liebe und Haß in einer Person an.

Als dritter Filter wirken *Tabus*, die in der Gesellschaft und der Familie wirksam sind. Krieger und Jäger z.B. dürfen in einer Sozietät keine Angst empfinden. Also werden diese Affekte verdrängt und nicht wahrgenommen.

Mit anderen Worten ist es *gesellschaftlich* bedingt, ob etwas bewußt wird oder nicht. Wir halten uns in der Regel strikt an die gesellschaftlichen Normen, um nicht der Angst der Isolation anheim zu fallen. Wir vernehmen diese sozialen Regeln und Tabus durch die Stimme unseres „autoritären Gewissens“.

Es gibt aber auch ein „humanistisches“ Gewissen, das — in uns verdrängt und schlummernd — uns sagen kann, wie wir uns entwickeln sollen. Mit anderen Worten beherbergt das „Unbewußte“ neben dem humanistischen Gewissen auch die Angst vor der Isolierung, die Tabus, die Vorurteile und die herrschende Moral:

Das Unbewußte ist der ganze Mensch — abzüglich dem Teil, der seiner Gesellschaft entspricht. Das Bewußtsein repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen (ebd. S.328).

Bewußtwerdung im Sinne der humanistischen Psychoanalyse bedeutet somit Aufhebung der Entfremdung, Erkenntnis des autoritären Gewissens und all der damit verbundenen Filter, so daß die Idee der Universalität in die „erfahrungsmäßige Verwirklichung des Humanismus“ verwandelt wird: Der Mensch erfährt, wer er wirklich ist.

Der Durchschnittsmensch befindet sich „in Wahrheit in einem Halbschlaf“ (ebd. S.329). Dazu kommt, daß der moderne Mensch seine Empfindungen und Gefühle nur noch denkt. Fromm nennt diesen Prozeß der gedanklichen Verarbeitung „*Cerebration*“, was am besten mit Intellektualisierung umschrieben werden kann. In der Analyse besteht das richtige Erfassen der Deutung in einer gleichzeitigen Affektreaktion, d.h. einer totalen Erfahrung durch Spontaneität und Unmittelbarkeit. Dieses „erlebte Wissen“ wird bei Spinoza Intuition, bei Fichte intellektuelle Intuition und bei Bergson schöpferisches Bewußtsein genannt.

Die Rolle des Psychotherapeuten wandelt sich ebenfalls, wenn er diesen Entwicklungsprozeß absolviert. An die Stelle einer neutralen Beobachtung tritt dann die liebevolle Fürsorge, wie sie Ferenczi vorgeschlagen hatte, bzw. die „teilnehmende Beobachtung“ (Sullivan). Fromm hält den Ausdruck der „*beobachtenden Teilnahme*“ für noch gelungener, da Analytiker und Analysand darin eine enge Bindung eingehen, in der beide voneinander durchdrungen sein müssen:

Der Analytiker muß zum Patienten werden und doch er selbst bleiben. Er muß vergessen, daß er der Arzt ist, und muß sich dessen doch bewußt bleiben. Nur wenn er dieses Paradoxon akzeptiert, kann er Deutungen geben, die Autorität besitzen, weil sie ihre Wurzeln in seiner eigenen Erfahrung haben. ... Nicht nur er versteht den Patienten, sondern mit der Zeit versteht der Patient auch ihn. Wenn dieses Stadium erreicht ist, ist das Ergebnis Solidarität und Gemeinsamkeit (ebd. S.333).

Der Arzt wird zum Lehrer, Vorbild und „Meister“, der etwas vorlebt, aber nicht bestimmt

oder befiehlt.

Einfühlsam werden nun die Prinzipien des Zen-Buddhismus erläutert. Das Ziel des Zen ist die Erleuchtung (*Satori*). Fromm gesteht, dieses Ziel nicht erreicht zu haben, weil es so große Anstrengung erfordere (aber auch in Japan gelinge es selten). Mit Erleuchtung ist die Kunst gemeint, „in die Natur seines Seins zu blicken“; es zeigt den Weg „von der Knechtschaft zur Freiheit“. Es ist der Zustand, in dem man „allen schöpferischen und wohlwollenden Impulsen, die in unseren Herzen schlummern, freien Spielraum läßt“. Diese Verwirklichung macht uns glücklich und „anderen gegenüber liebevoll“ (ebd. S. 335, Zitat von Suzuki⁹⁴).

In unserem Sprachgebrauch hieße *Satori* dann: „Wohl-Sein“, völlige Bewußtheit, Abstreifen der Gesellschafts-Filter, Erkenntnis des Unbewußten und „produktive Orientierung“.

Der Zustand der Produktivität ist gleichzeitig der Zustand der größten Objektivität; ich sehe das Objekt ohne Entstellung durch meine Gier und Angst (ebd. S.336).

Es ist eine Erkenntnis ohne Parataxien⁹⁵, eine Synthese zwischen Subjektivität und Objektivität: „Ich erlebe intensiv — und doch bleibt das Objekt das, was es ist“ (ebd. S.336).

Anschließend folgen Beschreibungen von Zen-„Meistern“, welche zeigen, daß sie ihre Schüler möglichst wenig beeinflussen und gegenüber ihren eigenen Affekten frei sind — sie haben sie „gemeistert“. Dazu ist Selbsterkenntnis, aber auch Wissen und Erfahrung erforderlich. Fromm gibt zu, daß sich die Zen-Meister gegen seine Begriffe der „Anteilnahme“ und des „Einfühlungsvermögens“ gewehrt hatten, da sie ihren Schülern vermitteln möchten, daß sie völlig freiwillig kommen und gehen dürfen. Die „Liebe“ des Zen-Meisters ist „realistisch und nicht sentimental“: Er will nichts von ihnen, sondern ist nur Bergführer und Hebamme. Der Zen-Meister darf sich weder subtil noch direkt in das Leben seiner Schüler einmischen.

Psychoanalyse und Zen gehen also mit einer ethischen Wandlung einher, die allerdings — so Fromm — über die Ethik hinausreicht. Die Bewußtwerdung wird mit dem Erreichen der Einfachheit und Spontaneität des Kindes verglichen. Fromm rekurriert dabei wieder auf die Erzählung aus dem Alten Testament, in der die Vertreibung aus dem Paradies, d.h. dem kindlichen Zustand, stattgefunden haben soll. Man finde ebenfalls Beschreibungen von messianischer Zeit im Zen.⁹⁶

Die Meditation im Zen sei keinesfalls ein Schwelgen in einer Art von Trance, wie es der Europäer vermutet, sondern Bewußtsein ohne „affektive Verseuchung“ (*Klesha*) oder „Einnengung des bewußten Geistes, der vom Verstand beherrscht ist (*Vijnana*)“ (ebd. S.348).⁹⁷

Die Diskrepanz zwischen Bewußtem und Unbewußtem verschwindet in der Intuition, die Suzuki „kosmisches Unbewußtes“ nennt. Fromm möchte dafür lieber den Ausdruck „kosmisches Bewußtsein“ verwenden, das auch durch Psychotherapie erreicht werden kann. Im Vergleich der verschiedenen tiefenpsychologischen Schulen kommt dabei die Schule C.G. Jungs am besten weg; er hätte im Gegensatz zu den anderen „Neo-Freudianern“ (Adler, Rank) mehr den ganzen Menschen gesehen.

Das Therapieziel der Psychoanalyse sollte positiv als Erreichen von Wohl-Sein (im Zen *Kunst des Lebens*) und weniger als Beseitigung von Krankheits-Symptomen

94 Suzuki, D.T.: Zen Buddhism. New York 1956

95 Mit Parataxie hat H.St. Sullivan die neurotische und psychotische Wahrnehmung bezeichnet, die in der Kindheit ein normales Durchgangsstadium der Entwicklung ist.

96 Der regelmäßige Bezug Fromms auf die alttestamentarischen Mythen und Erzählungen läßt die Vermutung aufkommen, daß er als Abtrünniger des Judentums noch immer ein schlechtes Gewissen besitzt, das ihn dazu bringt, seine Erkenntnisse als Wiedergeburt des alten Glaubens auf einer höheren Ebene zu schildern.

97 Man fühlt sich fast in die Beschreibungen der phänomenologischen Methode nach Husserl versetzt, in der die Welt mit ihren Vorurteilen und dem scheinbar sicheren Wissen eingeklammert und (im Zen in der Meditation) zur eigenen Wirklichkeit „und der Wirklichkeit der Welt in ihrer vollen Tiefe und ohne Maske“ (ebd. S.348) erfaßt werden soll. Wie üblich, erwähnt Fromm derartige Einflüsse nicht.

beschrieben werden. Psychotherapie in diesem Sinne heißt also Entwicklung der ganzen Person, Aufhebung der Entfremdung und Entfaltung der humanen Potenzen. Der Zen gehe dabei methodisch frontal vor (durch Sitzen und die Autorität des Meisters), während in der Psychoanalyse auf das ganzheitliche Verstehen des Analysanden gewartet werden muß.

Bei der ebenfalls 1960 erschienen Publikation **Die prophetische Auffassung vom Frieden** handelt es sich um einen Beitrag für die Festschrift zu Ehren von Daisetz T. Suzuki. Die Propheten aus dem Alten Testament kommen darin ausgiebig zu Wort. Die Menschen sollten sich auf die messianische Zeit vorbereiten, in der Frieden einkehren würde. Dies hätte nicht nur zur Folge, daß Streitereien und Kriege beendet werden, sondern auch, daß Harmonie zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Natur sowie die Aufhebung der Entfremdung (Rückkehr zu sich selbst) gelänge. Diese Gedankengänge übernahm Fromm 1966 in sein größeres Werk *Ihr werdet sein wie Gott* teilweise fast wörtlich.

Fromm schrieb 1967 einen Beitrag mit dem Titel **Propheten und Priester**⁹⁸ anlässlich einer Festschrift für Bertrand Russell. Er ist von einem bewundernswerten humanistischen Elan getragen und macht deutlich, wie sehr der Autor in diesem Geiste lebte und wie wenig Narzißmus er besaß, da er Russell alle Attribute eines Propheten und Vorbilds neidlos zugestehen konnte.

Ein Prophet im Sinne Fromms ist ein Ungehorsamer, aber nicht im Sinne eines rebellischen Trotzkopfs, der aus Prinzip nein sagt, sondern ein Kämpfer gegen Vernunftwidriges und Inhumanes, um für das Leben einzutreten. Er ist ein Mensch, der sich angemessenen Autoritäten wie Militär, Herrschern und Kirchenfürsten widersetzt, um den Menschen mit gutem Beispiel voranzugehen. Denken, Fühlen und Handeln bilden bei ihm eine Einheit. Ein solcher Prophet ist auch ein Revolutionär.

Die Geschichte hat gezeigt, daß Ideen von den Menschen erst dann angenommen werden, wenn sie von einem Vorbild gelebt und verkörpert werden. Als Beispiele führt Fromm Buddha, Christus, Sokrates, Spinoza und in unserer Zeit Albert Schweitzer, Albert Einstein und Bertrand Russell an.

Im Gegensatz zu den Propheten sind die Priester diejenigen, welche die Ideen in Ideologien, Organisationen und Machtapparate verwandeln. Sie setzen sich selbstherrlich zu Verwaltern z.B. der sozialistischen Idee von Gerechtigkeit und Freiheit ein, handeln aber gegensätzlich, indem sie Institutionen aufbauen, welche die Menschen weiterhin in Abhängigkeit und Fron halten.

Russell erkannte nun, „daß die Gedanken eines überzeugten Menschen nur dann gesellschaftliche Bedeutung gewinnen, wenn sie durch eine Gruppe verkörpert werde (ebd. S.297). Deshalb versuchte er, möglichst viele zu mobilisieren, um seine Ideen durchzusetzen. An der Spitze der Handlungsanweisung stehen das Recht und die Pflicht zum *Ungehorsam*, denn fast der ganze christlich-jüdische Westen ist durch die Priesterschaft der Kirchen zum Gehorsam — auf geschickte Art — gedrillt worden. Dies ist ihr vor allem dadurch gelungen, daß sie die Gläubigen von ihrer Sündhaftigkeit überzeugt haben; dadurch wurden sie psychisch geschwächt und konnten leichter unterdrückt werden. Luther hat dies im Protestantismus noch verschärft, da er — als „Vorbild“ — die Obrigkeit gegen die aufrührerischen verelendeten Bauern, die voller Verzweiflung um etwas Brot, Gerechtigkeit und Freiheit kämpften, unterstützte.

Die Moderne ist ebenfalls durch Gehorsam gekennzeichnet, obwohl dies nicht offensichtlich ist. Die „Computer-Bürokratie“ und die Industrie-Monopole manipulieren die Menschen, so daß sie alle Moden mitmachen. Der moderne Konsument übernimmt die üblichen Meinungen und ist sogar bereit, sich unpersönlichen und anonymen Mächten wie „Staatssoveränität“, „nationaler Ehre“ und „gerechtem Krieg“ zu unterwerfen: Heute ist es denkbar, daß aus Gehorsam die Erde in einem Atomkrieg vernichtet wird.

Das Vorbild für Ungehorsam ist Prometheus, der sich gegen die Götter durchsetzte, als er den Menschen das Feuer brachte.

98 EF: Propheten und Priester (1967). In: GA Bd.5, S.295

Bertrand Russell — selbst ein Philosoph — hat mit seinem Leben die Funktion des Prometheus übernommen ... Der Ungehorsam des Philosophen gegenüber den Klischeevorstellungen und der öffentlichen Meinung hat seinen Grund im Gehorsam gegenüber der Vernunft und der Idee der Menschheit (ebd. S.300).

Die Vernunft kommt entscheidend durch den revolutionären Charakter des Denkens voran. In zahlreichen seiner Schriften singt Russell deshalb das Loblied des Denkens, unter anderem in seinen *Principles of Social Reconstruction* (1916). Darin heißt es: Das Denken der Menschen soll befreit werden, denn es „ist das Licht der Welt und der höchste Ruhm des Menschen“ (ebd. S.301). Damit ist aber nicht pragmatischer und rationaler Intellekt gemeint, sondern mutiger Einsatz des Menschen, um Angst und Vorurteile zu überwinden.

Russells Ungehorsam beruht zum anderen auf seiner Liebe zum Leben. Die meisten Menschen verwechseln heute Liebe zum Leben mit Sensationslust, Aufregung und Konsum, während Russell den Liebenden, den Dichter und den Mystiker beispielhafte Repräsentanten nennt, die echtes Lebensglück empfinden können.

Im Gegensatz dazu neigen die modernen Menschen zum Nekrophilen: Apparate, Maschinen und Dinge stehen an erster Stelle und dominieren das Leben. Letztlich soll sogar der Mensch wie ein Ding funktionieren. Fromm zitiert F.T. Marinettis „Manifest des Futurismus“⁹⁹ aus dem Jahre 1909, in dem die Geschwindigkeit, die Technik mit ihren Feinheiten, die Zeit- und Raum-Überwinder, die im Absoluten schwelgen, die Militaristen, Patrioten, gewalttätigen Anarchisten, Weiber-Verächter usw. gepriesen werden. Museen, Bibliotheken, Akademien, Moralisten und Feministen sollen gleichermaßen bekämpft werden.

Die Nekrophilie sei eine typisch menschliche Eigenschaft, die Fromm die „letzte Perversion“ nennt. Sie erwachse aus der totalen, d.h. psychisch-geistigen Impotenz. Das Gegenteil zur Nekrophilie, die Biophilie (Liebe zum Leben), ist jedoch eine Art „Glaube“ im Sinne Goethes. Russell steht ganz auf dieser Seite und setzt sich vehement für Alternativen zur Nekrophilie ein.

Bertrand Russell ist ein Mann des Glaubens. Wenn ich seine Bücher lese¹⁰⁰ und seinen Einsatz für den Frieden beobachte, scheint mir seine Liebe zum Leben die Haupttriebfeder seiner gesamten Persönlichkeit zu sein. Er warnt die Welt vor ihrem drohenden Untergang, genau wie es die Propheten getan haben, weil er das Leben und alle seine Formen und Manifestationen liebt (ebd. S.306).

Ob die Liebe zum Leben sich durchsetzt, weiß Fromm nicht. Aber: „Wenn wir zugrunde gehen, können wir nicht behaupten, wir seien nicht gewarnt worden“ (ebd. S.307).

1976 kam Fromm noch einmal auf das buddhistische Gedankengut in seinem Aufsatz **Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera für die westliche Welt**¹⁰¹ zu sprechen. Hinter diesem fernöstlich klingenden Namen, der „zur Erkenntnis Geneigter“ bedeutet, verbirgt sich der in Hessen 1902 geborene Siegmund Feniger, der nach Ceylon (Sri Lanka) ausgewandert war und dort buddhistischer Mönch wurde. Fromm bewundert diesen Übersetzer zahlreicher buddhistischer Schriften¹⁰² sehr und nennt ihn umfassend gebildet, objektiv, nicht fanatisch und bescheiden. Er wäre ein „philosophischer Anthropologe“ gewesen, der die buddhistische Methode echter

99 Dieses „Manifest des Futurismus“ und die Rede des faschistischen Generals Millán Astray, dessen Lieblingsspruch „Es lebe der Tod!“ war, werden von Fromm meistens im Zusammenhang mit der Nekrophilie zitiert.

100 Merkwürdigerweise erwähnt Fromm nirgends, daß Russell ein überzeugter Atheist war. Eines seiner bekanntesten Bücher ist: Warum ich kein Christ bin. Wiederum konstatieren wir mit Befremden Fromms Eigenheit, einen ausdrücklich antireligiösen und gottlosen Menschen religiös oder Propheten zu nennen.

101 EF: Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera für die westliche Welt. In: GA Bd.6, S.358

102 Unter anderem: Geistestraining durch Achtsamkeit (1970)

Meditation vorbildlich vorgelebt hatte: Rationalität, Unabhängigkeit, Aufgeben von Illusionen, Verzicht auf Autoritäten, volles Erfassen der inneren Realität sowie „das Sehen der Dinge entsprechend ihrer Realität“ (ebd. S.360).

Fromm nimmt diesen Buddhisten ausdrücklich vom damals bereits üblichen Vermarkten des „Heilens“, der Massensuggestion und dem Aufkommen der „Meister“ aus. Allem Anschein nach hatte Fromm selbst die Gewohnheit und die Meditationstechnik von Nyanaponika Mahathera übernommen.

2.5. Blasphemie oder eine neue Religion? — „Ihr werdet sein wie Gott“

Fromm nennt dieses 1966 zum ersten Mal erschienene Buch (*Ihr werdet sein wie Gott*¹⁰³) im Untertitel „Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition“. Wie provozierend sie für Theologen und Gläubige war und noch immer ist, bestätigt unter anderem Rainer Funk, wenn er in seinen Anmerkungen betont, daß Fromm einen „unhistorischen Gebrauch des Schriftwortes“ macht, indem er Meinungen zu Papier bringt, die sich keineswegs an die Bibelworte halten. Trotzdem ist er der folgenden Meinung:

Seine humanistische Interpretation kann unter diesen Voraussetzungen mit gleichem Recht beanspruchen, legitime Auslegung der Schrift zu sein, weil sie Ausfluß seiner eigenen religiösen Erfahrung ist (ebd. S.370).

Fromm entfaltet in dieser Publikation sein großes Wissen vom Alten Testament (AT) und dem Talmud (den mündlich überlieferten Kommentaren in der Mischna und der Gemara). Das AT, die hebräische Bibel, ist die Urgeschichte der drei westlichen Religionen. Sie wurde etwa zwischen 1200 und 100 v. Chr. niedergeschrieben. Er ist der Meinung, daß das AT ein revolutionäres Buch sei. Es behandle

die Befreiung des Menschen von den inzestuösen Bindungen an Blut und Boden, von der Unterwerfung unter Götzen, von der Sklaverei und von mächtigen Herren zur Freiheit des Individuums, der Nation und der ganzen Menschheit (ebd. S.87).

Die Bibel gibt — so Fromm — aus verschiedenen Gründen nicht das Wort Gottes wieder, vor allem auch deshalb nicht, weil er kein Theist ist, d.h. nicht an Gott glaubt. Der Autor zählt folgende geistige Inspiratoren auf und benennt ihre charakteristischen Einflüsse: Ludwig Krause (Traditionalist), Nehemia Nobel (jüdische Mystik, westlicher Humanismus), Salman B. Rabinkow (chassidische Tradition, Sozialist und moderner Gelehrter).

Seine Bibelinterpretation sei Bestandteil eines „radikalen Humanismus“, einer Philosophie also, die das Einssein der menschlichen Rasse, die Fähigkeiten des Menschen zur Selbstverwirklichung und die Möglichkeit, eine friedliche Welt errichten zu können, postuliert. Fromm sieht sich in der Tradition des Humanismus, wie er sich in Kant, Herder, Lessing, Goethe, Marx und Albert Schweitzer dargestellt hat.

Es kommt nicht von ungefähr, daß es das jüdische Volk war, welches dem Humanismus wesentliche Impulse gegeben hat. In dieser Hinsicht hat es den Juden zum Vorteil gereicht, daß „sie zu den Leidenden und Verachteten gehörten“ (ebd. S.92). Dadurch verfielen sie weniger — aber auch nicht gänzlich — nationalistischem Größenwahn und Machtstreben.

Viel Mühe verwendet der Autor darauf, zu erläutern, wie es zum „Gottesbild“ gekommen ist. Seiner sozio-politischen und psychologischen Auslegung nach ist der Begriff „Gott“ in Analogie zur höchsten Macht in der Gesellschaft entstanden, d.h. anfangs durch Vergleich mit Stammeshäuptlingen und Königen.

Diese Erfahrungen gingen in die Idee und das „Symbol X“, genannt Gott, ein, wobei sich durch Entfremdungsvorgänge Ideologien (Religionen) entwickelten, die mit

103 EF: Ihr werdet sein wie Gott (1966). In: GA Bd.6, S.83

der ehemals erlebten Realität nicht mehr viel zu tun hatten.

Der Autor differenziert im Verlauf der jüdischen Geschichte vier Entwicklungsstufen. Auf der ersten ist Gott noch absoluter Herrscher, der aber bereits von Menschen herausgefordert wird. Noach (Noah) leistet diesen ersten Akt der Rebellion, wenn er Gott das Versprechen abringt, daß er die bösen Menschen nie wieder ausrotten werde. Vom absoluten Herrscher sei Gott damit zum „konstitutionellen Monarchen“ mutiert, der den Menschen Anfänge von Freiheit zugestand.

Als Abraham mit Gott über dessen rigorosen Vernichtungswillen gegenüber Sodom und Gomorrha rechtete, sei der zweite Entwicklungsschritt geschehen: Gott wird zur Rechenschaft gezogen; er hat nicht mehr das Recht, einem nunmehr freien Mann die Erfüllung von gerechten Forderungen zu verweigern.

Die dritte Entwicklungsstufe wurde durch die Offenbarung Gottes an Moses erreicht, indem der Unterschied zwischen Gott und den Götzen gemacht wurde. Gott wurde, im Gegensatz zu den Götzen, namenlos. Fromm betreibt weitläufige Exegese und Philologie, um die Übergänge von dieser Verneinung (des Namens, des Wesens) zum Endprodukt, nämlich der „negativen Theologie“ des Maimonides als vierter Entwicklungsstufe zu beschreiben.

Der jüdische Gelehrte (1135-1204) Moses Maimonides betonte, daß man nur wissen könne, was Gott nicht ist. Damit wäre das „Ende der Theologie“ erreicht. Man komme der Erkenntnis Gottes um so näher, „je mehr verneinende Aussagen du von ihm machst“ (ebd. S.103).

Von der negativen Theologie führen Wege zur Mystik, die ebenfalls keine theologischen Dogmen aufstellte. Daraus leitet Fromm die These ab, daß die negative Theologie in ihrem Bekenntnis zu Gott „die Negation von Götzen“ (ebd. S.108) meint. Dabei gehe es nicht um die Alleinherrschaft des einen Gottes (dann wäre er ebenfalls ein Götze), sondern um den Kampf gegen die Entfremdung.

Gott als höchster Wert und höchstes Ziel ist *nicht* ein Mensch, er ist nicht der Staat, er ist keine Institution, ist nicht die Natur, nicht Macht, Besitz, Sexualkräfte oder irgendein vom Menschen künstlich gefertigtes Gebilde (ebd. S.108).

Ein Götze repräsentiere „den Gegenstand der zentralen Leidenschaften des Menschen“, worunter Streben zurück zur Mutter Erde, nach Besitz, Macht und Ruhm zu verstehen sind. Gleichzeitig stellen sie die jeweils höchsten menschlichen Werte dar.

Der Mensch überträgt seine eigenen Leidenschaften und Eigenschaften auf den Götzen (das Idol). Je mehr er sich selbst arm macht, um so größer und stärker wird der Götze. Der Götze ist die entfremdete Form der Selbsterfahrung des Menschen (ebd. S.109).¹⁰⁴

Fromm glaubt historisch-theologisch herausgefunden zu haben, daß sich der Gottesbegriff bis zu Moses und vor allem bis zum Chassidismus auf eine partnerschaftliche Ebene hin entwickelt hat: Der Mensch werde fast wie Gott, obwohl dieser noch belohnen und bestrafen könne; jedoch nicht mehr willkürlich.

In der Bibel und in der späteren jüdischen Tradition erlaubt Gott dem Menschen frei zu sein (ebd. S.111).¹⁰⁵

Die Freiheit gilt Fromm als höchste Norm für die Entwicklung des Menschen.

Der Exkurs über die Gefahren der Idolatrie (Götzendienst) führt zur Schlußfolgerung, daß die Menschheit eigentlich Gott nicht benötige, „um das Heil zu erlangen“:

Alles, was sie (die Menschheit) tun muß, ist Gott *nicht* lästern und Götzen

104 Damit tauche der Hegel-Marxsche Begriff der Entfremdung zum erstenmal im biblischen Begriff des Götzendienstes (der Idolatrie) auf.

105 Die Vermutung liegt nah, daß Fromm hier seinen (im allgemein üblichen „jüdischen“ Sinn) frevelhaften Abfall vom Judentum rechtfertigt; das moderne Gottesbild erübrigt im Grunde genommen jeden Gottesglauben.

nicht anbeten (ebd. S.114).

Fromm sieht ein, daß die Abschaffung Gottes für ein „theistisch-religiöses System“ unmöglich wäre, da es damit seine Identität verlieren würde.

Trotzdem könnten solche Menschen dem Geist der jüdischen Tradition recht nahestehen, vorausgesetzt, daß sie die Aufgabe „recht zu leben“ zu ihrem höchsten Lebensziel machen ... Sie werden den Buddhisten nahestehen und jenen Christen, die wie Abbé Pire sagen: „Worauf es heute ankommt, ist nicht der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern der zwischen Menschen mit Herz und denen ohne Herz“ (ebd. S.115).

Der Autor geht auch der Frage nach, ob es einen Unterschied zwischen einer ethischen und religiösen Einstellung gibt. Hier kommt es wesentlich darauf an, zwischen einer autoritären und humanistischen Ethik zu unterscheiden. Autoritäre Ethik beruht auf dem Gehorsam gegenüber den internalisierten Eltern und Moralvorstellungen. Sie entspricht im wesentlichen der entfremdeten religiösen Einstellung.

Die humanistische Ethik beruft sich im Kern auf das Gewissen, das den Menschen zur Liebe, Kooperation, Wahrheit und Entwicklung aufruft, also Zielen, wie sie Fromm auch für das echte religiöse Gefühl beschrieben hatte.¹⁰⁶ Aber sowohl die Theisten (die „religiös“ stets mit Gottesglaube verbinden) wie die Atheisten würden dagegen protestieren, mit dem gleichen Attribut bedacht zu werden. Wahrscheinlich führt Fromm aus diesem Grund anstelle der religiösen die „X-Erfahrung“ (ebd. S.118) ein, die er anschließend mehrfach charakterisiert.

Um diese Erfahrung den Menschen bewußt zu machen, bedarf es der Psychoanalyse und der Anthropologie. Fromm spricht in diesem Zusammenhang bereits von einer neuen „X-Methode“, welche in Zukunft die mittelalterliche Theologie ablösen wird.

Der Buchtitel „Ihr werdet sein wie Gott“, welcher das Versprechen der Schlange gegenüber Adam und Eva im Paradies wiederholt, erscheint von neuem in der negativen Theologie von Meister Eckhart (und von Fromm), der mit folgenden Sätzen zitiert wird:

Daß ich ein Mensch bin, habe ich gemeinsam mit allen Menschen ... Aber daß ich ich bin, ist nur mir eigen und gehört mir und niemand sonst ... noch einem Engel, noch Gott, außer ich eins bin mit ihm (ebd. S.121).

Im Abschnitt über das Menschenbild des AT möchte Fromm deutlich machen, daß die Juden sich im Laufe ihrer Geschichte zu immer mehr Unabhängigkeit, Freiheit und Individuation entwickelt haben. Er belegt dies mit zahlreichen Aussagen aus dem Talmud, aber auch mit Zitaten von modernen Denkern, wie z.B. Hermann Cohen.

Der Individuationsprozeß bestehe im wesentlichen in der wachsenden Emanzipation von den primären, inzestuösen Familienbindungen. Parallel dazu kommt es auch zum Abstreifen der Abhängigkeit von den weltlichen Herrschern und von Gott. Es ist erstaunlich, welche Quellen im Talmud und vor allem in der chassidischen Literatur Fromm auftun kann, um z.B. die Auflehnung gegen Gott zu belegen.

Etwas mehr Mühe bereitet es dem Autor, das Gegengewicht zum (historisch verständlichen) Nationalismus und der Ausnahmestellung des „auserwählten Volkes“ zu beweisen. Aber auch hier vermag Fromm seit der Schöpfungsgeschichte einen „Geist des Universalismus, Internationalismus und des Humanismus“ (ebd. S.134) im AT auszumachen. Er schließt diesen Abschnitt mit folgender Passage:

Nach zweitausend Jahren scheint der Universalismus und Humanismus der Propheten in den Gestalten von Tausenden von jüdischen Philosophen, Sozialisten und Internationalisten, von denen viele keine persönliche Verbindung mehr mit dem Judentum hatten, neue Blüten zu treiben (ebd.

106 Und hier scheiden sich die Geister: Fromm möchte „von einer theistischen ebenso wie von einer nicht-theistischen religiösen Erfahrung sprechen“ (ebd. S.117). Aber was für einen Sinn hat es, einem Atheisten oder Anti-Theisten (denen Fromm ebenfalls eine humanistische Ethik zugesteht) eine „religiöse Erfahrung“ unterzujubeln?

S.135).

Im Abschnitt über „das Geschichtsbild“ gibt Fromm moderne Erklärungsmuster zum Verlauf des Aufstands der Hebräer in Ägypten (erste soziale Revolution), zur Rolle von Moses im Befreiungskampf der Israeliten, zur Angst des Volkes vor der Freiheit, zur Möglichkeit, die Menschen zur Veränderung zu bringen (über das Leiden und die Rebellion) und zum Versagen dieser ersten Revolution.

Fromm gewinnt diesen uralten Geschichten originelle und interessante Aspekte ab. So attestiert er Moses, der eine Mischehe eingeht, dadurch bereits einen „Universalismus“, den nachfolgende Propheten ebenfalls praktiziert hätten. Mit seiner Weigerung, Prophet für die Israeliten werden zu wollen, prädestiniert er sich damit geradezu dafür:

Wie viele andere, spätere hebräische Propheten will auch er kein Prophet sein. (Und man könnte hinzufügen, daß, wer ein Prophet sein möchte, keiner ist.)¹⁰⁷ (ebd. S.140).

Wie sehr Fromm gleichzeitig in alttestamentarischen Zeiten und in der Neuzeit lebte, zeigt der Vergleich der Kämpfe Israels gegen Ägypten und des Westens gegen den Kommunismus. Damals wie heute rangen zwei Machtblöcke miteinander, wobei derjenige dem Untergang geweiht ist, der sein Herz immer mehr der Vernunft und der Liebe gegenüber (wie die Ägypter) verhärtet. Der Unterschied besteht einzig darin, daß in einem Atomkrieg alle Beteiligten dabei untergehen können.

Die „Furcht vor der Freiheit“ spielte auch bei den Hebräern eine große Rolle: Immer wieder wollten sie ins Joch der Sklaverei zurückkehren, da sie Angst vor der Zukunft hatten und sich nicht verändern wollten. Dies führte schließlich auch bei der Eroberung Kanaans zu einem „erbarmungslosen Nationalismus“, in dessen Namen sie Massaker verübten und einen neuen Götzendienst errichteten.

Schließlich versagte aber nach dem Höhepunkt unter Salomons Herrschaft die Macht- und Gewaltorientierung und die Propheten führten das Werk des ersten Propheten Moses fort. Die neue Geschichtsauffassung war diejenige des messianischen Zeitalters:

Zuerst manifestierte sie sich im Christentum und später — in säkularisierter Form — im Sozialismus, wenn auch sowohl Christentum als Sozialismus in ihren institutionalisierten Formen die ursprüngliche Vision entstellt haben (ebd. S.153).

Weiterhin vermittelt das AT nach Fromm, daß der Mensch der Gestalter seiner Geschichte ist und nicht Gott. Die Propheten waren diejenigen, die das Volk über die Folgen ihrer Götzendienerschaft und Unterwerfung unter einen König aufklärten, ihnen Alternativen aufzeigten, mit ihnen litten und über das engherzige nationalistische Denken hinauswiesen. Politisches und religiöses Handeln sind in diesem Sinne eins: „Der geistige Führer ist ein politischer Führer“ (ebd. S.156).

Die biblischen Vorstellungen der messianischen Zeit waren recht bunt und unterschiedlich. Fromm erkennt in ihnen oft revolutionäre Leidenschaften, die sich auf Frieden, Gerechtigkeit und Liebe stützten und die gegen Priesterschaft sowie Königsherrschaft gerichtet waren.

Die nachbiblischen messianischen Vorstellungen teilten sich in zwei Richtungen: Die horizontale Ausrichtung (die Verwirklichung auf der Erde) gewann vor allem im Judentum, die vertikale (Erlösung im Jenseits) im Christentum an Bedeutung.

Wer sich über verschiedene falsche Messiasse, die es bis ins 18. Jahrhundert gab, informieren will, erfährt bei Fromm wesentliche Details. Die regelmäßig in den Medien auftauchenden Nachrichten über Massenselbst- oder Massenmorde beweisen, daß die Menschen noch immer auf Illusionen und Schwindeleien hereinfallen. Fromm

107 Die Identifikation mit Moses spielte z.B. auch bei Freud eine große Rolle. Fromm identifiziert sich, seinem Charakter gemäß, weniger mit der autoritären Führerrolle, sondern mehr mit dem hier erwähnten Bescheidenheits-Profil des wahren Propheten.

gelingt es unter anderem, mittelalterliche Disputationen, bei denen es um die Frage ging, ob Jesus der angekündigte Messias war oder nicht, spannend und gleichzeitig prägnant zu schildern.¹⁰⁸

Dem Autor geht es letztlich auch darum, die messianischen Vorstellungen in die Chassidismus-Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts einmünden zu lassen. Die Hoffnungen auf eine friedliche und freiheitliche Zeit wurden vor allem in den armen und unterdrückten Schichten des Ostjudentums — wo der Chassidismus entstand — genährt. Die chassidischen Geschichten (vor allem durch Martin Buber bekannt gemacht) erfreuen den Leser unter anderem durch die Unverkrampteheit, mit der die darin operierenden Juden Gott durch aufmüpfige Redensarten herausfordern.

Zur messianischen Idee gehört auch die Hoffnung. Die oft erlebte umfängliche Notlage der Juden macht verständlich, daß ihnen die Geduld fehlte, auf die Ankunft des Messias zu warten. Aus der Erfahrung heraus warnten die Weisen vor diesem Herbeizwingenwollen des Messias. Die talmudische Einstellung war deshalb, man dürfe den Messias nicht herbeizwingen wollen, aber man müßte ihn jeden Augenblick erwarten. Diese Hoffnung nennt Fromm paradox und dynamisch, da der Mensch nicht passiv auf die Erlösung wartet, sondern bis zur Ankunft für eine bessere Zukunft tätig ist.

Wer diese Glaubenshaltung nicht besitzt, neigt dazu, Institutionen wie die Kirche oder die kommunistische Partei zu schaffen, die so tun, als ob sie die Träger der Erlösung wären. In Wirklichkeit führten sie die Gläubigen stets hinters Licht.

Der Abschnitt über „Die Vorstellungen über Sünde und Buße“ enthält Fromms Meinungen, wie das AT mit den Verfehlungen der Menschen umging. Wie schon so oft, gelingt es ihm auch in diesem Fall Belege dafür zu erbringen, daß die Bibel nicht von einer verdorbenen und bösen Natur des Menschen, sondern nur von der „Neigung zum Bösen“ sprach. Wer den richtigen (moralischen) Weg verfehlte, brauchte sich nicht in Sack und Asche zu kleiden, sondern nur „umzukehren“. Weinende und klagende Buße wäre unerwünscht und verpönt gewesen. Im Talmud hieß der reuige Sünder „Meister der Umkehr“, also einer, der sich nicht schämen oder grämen mußte.

Darüber hinaus wurde in Bezug auf Verfehlungen der Menschen mehr Nachdruck auf Erbarmen, Vergebung und Umkehr denn auf Androhung von Strafen gelegt. In feiner talmudischer Tradition differenziert Fromm zwischen „Androhung“ und „Voraussage“. Die Androhung von Strafe ist autoritär, während die Voraussage eine Warnung beinhaltet, so daß der Mensch Alternativen des Verhaltens sich überlegen kann. Man müsse zwar die oft autoritäre Sprache des AT berücksichtigen, könne aber die Drohungen doch teilweise als Voraussagen interpretieren.

In einem Abschnitt mit der Überschrift „Der Weg: Halacha“ unternimmt Fromm die hebräische Bezeichnung für die richtige Art zu leben, um zu erläutern, wie die jüdischen Weisen Gott nachzuahmen versuchten. Die davorliegenden Kapitel hatten die zentralen Werte wie Lebensbejahung, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit hervorgehoben. Alle zusammen bilden ein Wertesyndrom, das vielleicht am besten mit Albert Schweitzers Motto „Ehrfurcht vor dem Leben“ charakterisiert werden könnte.¹⁰⁹

Der Mensch muß zwischen den beiden grundsätzlichen Alternativen von Leben und Tod wählen ... Leben heißt wachsen, sich entwickeln, reagieren ... Viele Menschen stellen sich nie der eindeutigen Alternative zwischen den Werten des Lebens und denen des Todes, und daher leben sie in keiner der beiden Welten oder werden zu „Zombies“, deren Körper lebendig und deren Seele tot ist (ebd. S.192).

Der wohl zentralste Wert des Syndroms ist die Liebe. Anhand von zahlreichen Zitaten weist Fromm auch hier nach, daß die Juden seit biblischen Zeiten die Liebe in Form von Fremdenliebe, Menschenliebe, Gottesliebe, Gerechtigkeit und Erbarmen propagiert hatten.

Mit bewundernswertem Überblick, Kenntnisreichtum und Leidenschaft vermag

108 Es kommt einem vor, als ob Lessings Nathan der Weise im selben Geist geschrieben wurde.
109 Später wird Fromm dieses Syndrom „Biophilie“ und das Gegenteil „Nekrophilie“ nennen.

der Autor sogar die „Tora“ (was übersetzt Richtung, Lehre oder Gesetz heißt) als ein Buch des „rechten Handelns“ zu präsentieren. Die Zehn Gebote und erst recht die berühmt-berüchtigten über 600 Gebote der nachbiblischen Überlieferung (*Halacha*, *Mischne Tora*) werden tiefgründig nicht als Strafgesetze im westlichen Sinn, sondern als Handlungsanweisungen — um Gott nachzuahmen — erläutert. Ganz im Sinne der heiligen Weisen möchte Fromm den Lesern klarmachen, daß diese Gesetze und Regeln nicht als Last, sondern als „eine sinnvolle Art zu leben empfunden wird“ (ebd. S.198).¹¹⁰ Diese Lebensart soll jeden Sabbat praktiziert werden. Auf diese Weise wird der Sabbat in Fromms Interpretation zur „Vorwegnahme der messianischen Zeit“ benutzt. Die „mühsamen Praktiken“ (nichts tragen, auch kein Taschentuch!, nicht lesen, nicht arbeiten, keinen Schalter betätigen usw.), die ein gläubiger Jude an diesem Feiertag auf sich nehmen muß, sollten aber doch den meisten Menschen erlassen werden. Statt dessen könnte der Sabbat für alle Menschen

ein Tag der Kontemplation, des Lesens und sinnvoller Gespräche, ein Tag der Ruhe und Freude (sein), der vollkommen frei von allen praktischen und weltlichen Geschäften wäre (ebd. S.203).

Der letzte Abschnitt des Buches befaßt sich mit den Psalmen, die zwischen 400 und 200 v.Chr. entstanden. Diese zählen zu den beliebtesten Texten bei Juden und Christen. Sie hatten die Funktion, als „Gesangbuch des Tempels“ Hoffnungen, Befürchtungen, Freuden und Kümernisse der Menschen auszudrücken. An einigen Psalmen-Strophen weist der Autor nach, daß die anfangs ängstliche und depressive Stimmung gegen Ende in Hoffnung, Glaube und Vertrauen umschlägt. Er differenziert auch „messianische und hymnische Psalmen“, in denen der Glaube an die Erlösung der Menschheit sowie reine Begeisterung überwiegen.¹¹¹

Mit diesem Buch wollte Fromm am Leitfaden der Veränderungen des Gottes- und Menschenbildes nachweisen, daß der Glaube des AT zwar mit einer autoritären Religion begann, der Same von Freiheit und Unabhängigkeit aber früh zu sprießen anfang. Wahrer Gottesglaube schloß Vergötzung von Menschen und damit Unterwerfung immer mehr aus. Der entwickelte Mensch ist kein gehorsamer Diener mehr, sondern wird allein von der prophetischen Botschaft geleitet, „die er entweder annehmen oder verwerfen kann“ (ebd. S.219). Die jüdische Religion konnte den letzten Schritt allerdings nicht gehen, Gott aufzugeben und das neue Bild des Menschen anzunehmen: Daß der Mensch zwar allein auf der Welt ist, sich aber zu Hause fühlen kann, wenn er Mensch, Mitmensch und Natur zu synthetisieren vermag.

Fromm ist der Meinung, daß Gläubige und Ungläubige „das gleiche Ziel anstreben — nämlich die Befreiung und Erweckung des Menschen“ (ebd. S.220). Ob Gott tot sei, wäre uninteressant; es gehe nur um die „Erfahrung Gottes“. Wenn diese religiöse Erfahrung — die Ehrfurcht vor dem Leben, d.h. das vorhin erläuterte Wertesyndrom — verloren geht, hieße das, daß der Mensch tot ist, was tatsächlich das Hauptproblem des 20. Jahrhunderts sei.

Fromm setzt diesem Buch einen „Anhang“ über den 22. Psalm und „Die Leidensgeschichte Jesu“ hinzu. Hier geht es um den Aufschrei von Jesus, der im Verlauf der Kreuzigung zu Gott aufschrie: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46). Dieser Aufschrei stammt aus dem 22. Psalm und ist für einen Gläubigen, der stirbt, merkwürdig, da er Verzweiflung ausdrückt. Wiederum läßt sich Fromm in weitläufige Erklärungsmöglichkeiten ein, um schließlich mit seiner Interpretation zu enden, daß die Verfasser dem sterbenden Jesus die ersten Worte des 22. Psalms in den Mund legten, um auszudrücken, wie auch er — wie in diesem „dynamischen Psalm“ — von Verzweiflung zu Vertrauen, Hoffnung und Glauben in dieser furchtbaren Situation gelangte.

110 Hier darf man mit Fug und Recht einwenden, daß kaum ein gläubiger Mensch bei Tageslicht besehen über 600 Ge- und Verbote als erfreuliche Lebensart verstehen kann, sondern es erträgt, weil er es mit vielen anderen Freunden und Bekannten erleben möchte.

111 In diesem Zusammenhang schreibt Fromm auch, daß er zahlreiche chassidische Lieder mit derselben Stimmung von seinem Lehrer S.B. Rabinkow gelernt hatte.

2.6. Freud und Marx als „atheistisch-religiöse Denker“

Fromm bemühte sich zeitlebens, seine geistigen Urväter in einem einheitlichen Gedankengebäude (seinem eigenen über die „echte Religiosität“) unterzubringen. Diesem Zweck diene auch die 1972 veröffentlichte Schrift ***Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität***¹¹². Fromm kümmert sich hierbei nicht besonders um die Aussagen dieser beiden Denker, die sich vehement dagegen gesträubt hätten, religiös genannt zu werden.

Marx kritisierte die Religion, da sie — wie die kapitalistischen sozio-ökonomischen Verhältnisse — die Entfremdung des Menschen unterstützt. Der Mensch verliert seine Fähigkeiten zu lieben, zu wissen und frei produktiv sein zu können an die von ihm geschaffenen Produkte, die er wie Götzen verehrt und von denen er abhängig ist. Seine wahren und echten Bedürfnisse (zu lieben, zu produzieren, das Leben zu genießen) gehen hierbei verloren. Die Religion stellt die Mittel zur Verfügung, um den Menschen dieses entfremdete Elend vergessen zu machen, indem sie ihn wie mit Opium betäubt: Durch Musik, Tröstungen, Vergebung, gemeinschaftliche Erlebnisse, die „Liebe Gottes“, die Auszeichnung, sich fromm nennen zu dürfen usw.

Fromm bezeichnet das Streben nach Aufhebung der Entfremdung, was mit menschlicher Selbstverwirklichung identisch ist, als religiös. Darüber hinaus kann er sich z.B. auch auf Karl Löwith und andere berufen, welche die Marxsche Idee des Sozialismus auf messianische Gedanken zurückgeführt hatten.

Freud religiös zu nennen fällt jedoch schwerer. Als „letzter großer Aufklärer“ entlarvte er das religiöse Denken als Verdummung, Infantilisierung (Förderung der familiären Abhängigkeit) und neurotisches Symptom. Im Zentrum der menschlichen Entwicklung und Reifung situierte er die Vernunft, das wissenschaftliche Denken und die Selbsterkenntnis. Die negative Theologie und die Mystik legen jedoch den höchsten Wert auf das religiöse Erlebnis, das nur durch Ausschalten des Denkens gelingen könne. Freuds Beitrag besteht unter anderem auch darin, daß er — nebst der Hochschätzung der Vernunft und der Wissenschaft — den gewaltigen Einfluß unseres Unbewußten aufgedeckt hatte.

Die psychoanalytischen Erkenntnisse über den Narzißmus wären auch hilfreich zum Verständnis der Demut, die sich bei religiösen Menschen als Resultat ihrer Selbsterkenntnis einstellen würde. Demut entspreche dem „Nicht-Narzißmus“, während Narzißmus („voll von sich selbst“) mit Selbstverneinung, Gier und Habsucht einhergehe.¹¹³

Die religiöse Situation der Gegenwart, d.h. im Kapitalismus, ist durch Sinnlosigkeitsgefühle, Langeweile und Verzweiflung geprägt. Viele kehren deshalb zu „primitiven Religionsformen“ wie Rauschmittel, sexuellen Orgien, sadistischen Perversionen und „Neo-Satanismus“ zurück. Andere wieder suchen ihr Heil in neuen Religionen, die durch Scharlatane gegründet werden.

Fromm sieht es als seine Aufgabe an, durch radikale Kritik der Gesellschaft und deren Idolatrie (Götzendienste aller Art) eine neue „echte Religiosität“ zu begründen.

Die Aufdeckung der Idole und ihre Bekämpfung ist das gemeinsame Band, das christliche und nicht-theistische religiöse Menschen vereint, oder, wie ich meine, vereinen sollte (ebd. S.299).¹¹⁴

112 EF: Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität (1972). In: GA Bd.6, S.293

113 Hier fehlt bei Fromm eine Differenzierung der Emotionalität in Affekte und Gefühle. Deshalb ist es ihm auch nicht möglich, die „religiöse Gestimmtheit“ als positives Gefühl von den nihilistischen Affekten wie Gier, Eitelkeit und Angst abzugrenzen (siehe I. Fuchs: Eros und Gefühl. Würzburg 1998).

114 Der Wunsch, unvereinbare Gruppen wie Psychoanalytiker, Marxisten, Mystiker und gläubige Juden wie Christen miteinander verbinden zu wollen, ist ein Charakteristikum von Fromm. Es mutet etwas engstirnig an, wenn man bedenkt, daß er seine eigenen Erfahrungen der Nicht-Akzeptanz durch

Im Aufsatz **Die Aktualität der prophetischen Schriften**¹¹⁵ aus dem Jahre 1975 basiert auf einem Rundfunkvortrag, Fromm im Südfunk Stuttgart gehalten hatte. Er wiederholt hier seine These, daß die Propheten einen radikalen Humanismus gelehrt hätten, der in Richtung Befreiung des Volkes von Unterjochung, Aufhebung der Entfremdung und damit in Richtung Selbstverwirklichung und Ehrfurcht vor dem Leben und der Natur ging. Die Schriften der Propheten wären noch heute aktuell, da der moderne Mensch ebenfalls vor der Alternative steht, entweder in Aggression, Selbstzerstörung und Habsucht unterzugehen oder aber humanistische Ziele wie in der messianischen Zeit anzustreben.

Es geht um das Ziel der — wie es die Propheten sagen — vollen Erkenntnis Gottes oder, wie man es in nicht-theologischer Weise ausdrücken würde: das Ziel, daß der Mensch seine seelischen Kräfte, sein Leben und seine Vernunft ganz entwickelt, in sich ein Zentrum hat und frei ist, ganz das zu werden, was er als Mensch sein kann (ebd. S.80).

115 verschiedenste „Schulen“ und Religionen nicht in Rechnung bringen konnte.
EF: Die Aktualität der prophetischen Schriften. In: GA Bd.6, S.77

3. Vom Beitrag des Matriarchats zum Marxismus und vom marxistischen zum kommunitären Sozialismus

3.1. Plädoyer für eine Renaissance des Matriarchats

Mit mutterrechtlichen Gesichtspunkten beschäftigte sich Fromm bereits in den 20er Jahren, als er feststellte, daß Freud — und damit die Psychoanalyse — zu einseitiger patriarchalischer Betrachtungsweise neigte. Vor allem der mit Georg Groddeck befreundete Sándor Ferenczi fühlte sich zu diesen Themen hingezogen. Das Ehepaar Fromm kam deshalb gewiß anläßlich der häufigen Besuche bei Groddeck mit diesen Fragen in Berührung.

Des weiteren stießen die sozialistischen Theoretiker früh auf Johann Jakob Bachofens 1861 erschienenen Buch *Das Mutterrecht*, das ähnlich wie zwei kurz zuvor publizierte Werke in der Fachwelt heftige emotionale Reaktionen hervorrief. 1859 hatten nämlich die Werke von Charles Darwin (*Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*) und von Karl Marx (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*) leidenschaftliche Diskussionen ausgelöst.

Eine Art Einführung in diese Thematik bildet die Rezension über ein Buch von Robert Briffault (***Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht***¹¹⁶) aus dem Jahre 1933. Die Veröffentlichung Briffaults (1928 erschienen) trägt den Titel *The Mothers; a study of the origins of sentiments and institutions* (Die Mütter; eine Studie über den Ursprung der Gefühle und Institutionen). Es handelt sich hierbei um eine ethnologische Arbeit, die auch tiefe Einblicke in die Soziologie und Psychologie gewährt.

Der Verfasser geht der Frage nach, woher die sozialen Instinkte stammen. Er kommt zum Schluß, daß an ihrem Ursprung mütterliche Gefühle und Verhaltensweisen stehen. Wie Bachofen und Lewis Henry Morgan ist Briffault der Meinung, daß die gesellschaftliche Entwicklung auf Elementen einer von Müttern geleiteten und beeinflussten Gemeinschaft beruht.

Gesellschaftliche Einrichtungen und Gegebenheiten beeinflussen das menschliche Geistes- und Gefühlsleben beträchtlich. Dies ist z.B. an den Unterschieden von Mann und Frau gut nachzuvollziehen: Die geschlechtsspezifische biologische Basis erhält durch soziale und politische Einwirkungen erst typische männliche oder weibliche Attribute.¹¹⁷

Briffault erblickt an der Basis des „weiblich-mütterlichen Instinktes“ die Fürsorge für das kleine Kind, das sich zum „sozialen Gefühl“ (Menschenliebe) auswächst: „In der mütterlichen Liebe liegt die Quelle aller Liebe überhaupt“ (ebd. S.80). Zärtlichkeit, Mitleid, Großherzigkeit und Wohlwollen stammen ebenfalls aus dem mütterlichen Gefühl.

Darüber hinaus unterscheidet Briffault die tierische Herde von der Tierfamilie: Männliche (aggressive) sexuelle Impulse schaffen eine Herde, während die mütterliche Fürsorge und Liebe soziale Gruppen, z.B. auch die Menschengruppen, bilden. Die um die Mutter zentrierte Gruppe (*Matrizentrismus*) ist somit von Sozialgefühlen geprägt, während das Patriarchat (sowie das Matriarchat als Herrschaft der Frau im Gegensatz zum Matrizentrismus¹¹⁸) auf dem Vorhandensein von Privateigentum und dessen Verteidigung beruht.

Die Ehe als soziale Institution hatte vor allem ökonomische Funktion. Diese prägt das „Gefühl“ innerhalb der Monogamie bzw. der Polygamie. Als sich der Mann Tierherden aneignen konnte, errang er auch ökonomische Überlegenheit über die Frau, und die matrizenrischen Verhältnisse verloren an Bedeutung und Gewicht. Bis zur

116 EF: Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht (1928). GA Bd.1, S.79

117 Dies hat in der Tiefenpsychologie Alfred Adler, der Begründer der Individualpsychologie, bereits um 1910 herausgearbeitet und unter dem Begriff des „männlichen Protestes“ ausführlich thematisiert. Männlichkeit besitzt in der patriarchalischen Gesellschaft einen so hohen Stellenwert, daß auch die Frau dementsprechende Charakterzüge (Härte, Konkurrenz, Machtstreben) verinnerlicht.

118 Den Unterschied zwischen Matrizentrismus und Matriarchat wird Fromm in späteren Ausführungen nicht beibehalten.

römischen Ehe spielte das Ökonomische und nicht das Sexuelle die Hauptrolle. Erst mit der christlichen Ehe vereinten sich ökonomische, sexuelle und soziale Elemente.

Briffault befaßte sich ebenfalls mit der Entstehung und Entwicklung der Religion. Im Gegensatz zu anderen Theorien erblickte er nicht in der Naturanbetung, sondern im Erwerb magischer Kräfte die eigentliche Dynamik. Er erachtete es als Höhepunkt innerhalb der Religionsentwicklung, als an die Stelle einer magisch-mächtigen Göttin die jungfräuliche Mutter des göttlichen Kindes (die große Mutter) trat und gefeiert wurde, da sie zum ersten Mal die Liebe repräsentiere. Der männliche Intellekt wiederum veränderte die primitive Magie in „theologische Religion“ und nahm damit der Frau ihre Bedeutung.

Matriarchalische Gesellschaften praktizierten — so Briffault — sexuelle Freiheit und Ungebundenheit. Erst das Patriarchat prägte die Sexualmoral im Sinne der Keuschheit durch Aufstellung von sexuellen Tabus. Fromm bemerkt, daß Briffault eigentlich im Sinne des historischen Materialismus gearbeitet hatte, ohne sich jedoch auf Marx und Engels zu berufen.

Wie kam es, daß die Öffentlichkeit so heftig auf Bachofens Buch über das Mutterrecht reagierte? Dieser Frage ging Fromm 1934 in der Publikation **Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie**¹¹⁹ nach. Er differenzierte zwei Strömungen, welche die Thesen Bachofens für sich beanspruchten. Das waren zum einen die „romantisierenden“ Schriftsteller, die sich auf frühere und ihrer Meinung nach schönere Zustände berufen konnten, in denen die Religion noch beträchtlichen Einfluß besaß. Sie stellten Verbindungen zwischen Natur, Religion, Erdhaftem, Liebe und der Mutter her. Die andere Richtung, die Fromm eingehender beschreibt, wird von den Sozialisten repräsentiert.

Während die Aufklärung die Gleichheit der Geschlechter proklamierte, akzentuierten die Romantiker die Differenzen zwischen männlich und weiblich. Durch die gesellschaftliche Entwicklung errang das Patriarchat die Oberhand und bewertete auf diese Weise das männliche Prinzip als das Höherwertige.

Die matriarchalische Gesellschaft, wie sie Bachofen beschreibt, trägt zahlreiche Züge, die den sozialistischen Idealen entsprechen: Sorge für die materielle Wohlfahrt und das irdische Glück aller Menschen. Auch die befreite Sexualität und eine urwüchsige Demokratie sagte den Sozialisten zu.

Bachofen als Basler Bürger stand allerdings politisch auf der Seite der Republikaner, welche die Regierung in den Händen der „besten Bürger“ sehen wollten und den Frauen die politische Gleichberechtigung absprachen. Aus seiner Biographie ist bekannt, daß er auf seine Mutter fixiert war. Er heiratete erst nach ihrem Tod mit 40 Jahren und erbte ein Millionen-Vermögen. An der patriarchalischen Tradition und an protestantisch-bürgerlichen Idealen hielt er zeitlebens fest.

Naturngemäß waren die Sozialisten hauptsächlich an den ethnologischen und soziologischen Ergebnissen Bachofens interessiert. Friedrich Engels ging in seinem Buch *Der Ursprung der Familie* (1884) auf die Theorien von Bachofen wie auch auf Lewis Henry Morgans Buch *Ancient Society* (1877) ein. Beide Autoren widersprachen der üblichen Vorstellung, daß in frühen Gesellschaften regelloser Geschlechtsverkehr vorgeherrscht haben soll. Allerdings war die Sexualität von weniger Tabus belegt, so daß Männer mit mehreren Frauen und Frauen mit mehreren Männern Geschlechtsverkehr hatten und haben durften. Die Mütter besaßen mehr Rechte und waren sozial höher gestellt, was unter anderem auch damit zusammenhing, daß allein die Mutterschaft eindeutig feststand und auf diese Weise eine familiäre Ordnung garantierte.

Die matriarchalische Gesellschaft wies aber noch andere revolutionäre Züge auf, welche die damals aktuellen sozio-politischen Verhältnisse in Frage stellten. Dazu zählte die Destruktion der Idee, daß nur die monogame Ehe die ideale Beziehung zwischen Mann und Frau darstelle und die Annahme, daß die Herrschaft des Mannes die einzig richtige Gesellschaftsform sei. Bachofens und Morgans Thesen unterstützten auf diese Weise die Emanzipationsbestrebungen der Frauen, was sich mit dem Kampf für eine klassenlose Gesellschaft, wie sie die Sozialisten anstrebten, verband.

119 EF: Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie. GA, Bd.1, S.85, 1934

Denn die bürgerliche Klassen-Gesellschaft beruht auf den Erziehungsprinzipien der patriarchalischen Familie, in der Angst vor Bestrafung, Haß auf den männlichen Unterdrücker, Identifikation mit dem Stärkeren, strenges Überich, Dominanz der Pflicht über das Genießen sowie Gehorsam das durchschnittliche Seelenleben der künftigen Bürger beherrschen.

Morgan erblickte im Gegensatz zu Bachofen, der keine Chance einer Renaissance der matriarchalischen Verhältnisse mehr erwartete, in einer kommenden neuen Gesellschaftsordnung eine reale Möglichkeit, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wieder zu verwirklichen. An die Stelle von Angst und Unterwürfigkeit würden dann Liebe und Mitleid treten. Bachofen beschrieb die vergangenen „gynäkokratischen“ Zustände in den schönsten Farben: Liebe, Friede, allgemeine Brüderlichkeit, Humanität und Fürsorge für das irdische und materielle Glück der Menschen sollen damals die Regel gewesen sein.

In der Analyse des Dionysoskultes machte Bachofen den politischen Charakter dieses „naturalistischen Materialismus“ deutlich. Der dialektische Materialismus der Sozialisten übernahm zahlreiche Vorstellungen dieser Gesellschaftsordnung, in der sinnlicher Hedonismus, Verschönerung des Daseins, aphroditischer Genuß und eine allgemeine Brüderlichkeit das gesellschaftliche Dasein bestimmt haben sollen.¹²⁰

Die kapitalistische Gesellschaft dagegen entwertet den sexuellen Genuß und schränkt ihn ein, um gefügige Bürger für die Industrie zu erhalten. Fromm erläutert dies eindrücklich an folgenden Thesen: Durch die Sexualität erfährt der Mensch elementarste und stärkste Befriedigungs- und Glücksmöglichkeiten. Wenn die Gesellschaft dies wie im Matriarchat unterstützen würde, könnten damit auch Anspruch auf Glück und Befriedigung in anderen Lebenssphären anwachsen. Andererseits erzeugt die in Gedanken oder real praktizierte Sexualität Schuldgefühle, da sie verpönt ist. Die Schuldgefühle wiederum werden durch sozial und politisch bewirkte Leiden, die als gerechte Strafe interpretiert werden, gesühnt. Auf diese Weise bleiben die Ungerechtigkeiten der Klassengesellschaft bestehen.

Darüber hinaus führt die gefühlsmäßige Einschränkung zu intellektuellen und emotionalen Defiziten, die wiederum der herrschenden Klasse dienen. Wer die genitale Entwicklung zum mündigen Bürger hemmt, fördert deshalb auch prägenitale Triebtendenzen wie anale, sadistische und homosexuelle Abweichungen.

Fromm bespricht eingehend den „patrizentrischen Komplex“, dessen wesentliche Anteile von Freud im Ödipus-Komplex erfaßt wurden. Allerdings überschätzte er ihn in seiner Bedeutung, da er davon ausging, daß die bürgerlich-patriarchalische Gesellschaftsordnung, die er selbst bevorzugte, die allein richtige sei.

Die ödipale Situation kann folgendermaßen charakterisiert werden: Der Knabe begehrt seine Mutter, erlebt seinen Vater als Rivalen und möchte ihn beseitigen. Aber das Kind muß ihn auch als familiäre Autorität akzeptieren. Um an die Stelle des Vaters treten zu können, introjiziert er ihn als Träger moralischer Forderungen. Diese erscheinen dann als Gewissen im Über-Ich. Andererseits möchte das Kind vom Vater geliebt werden. Somit entsteht eine ambivalente Gefühlshaltung, nämlich der Wunsch, geliebt zu werden sowie Trotz der autoritären Macht gegenüber.

Der Vater wiederum ist eifersüchtig, da der Knabe erst das Leben vor sich hat, während der Vater altert und den Tod auf sich zukommen sieht; darüber hinaus beneidet er das Kind, das von sozialen Pflichten frei ist. Je mehr sozio-ökonomischer Druck auf dem Vater lastet, um so affektiver ist er.

Der Sohn ist auch Erbe des väterlichen Vermögens oder aber künftiger Ernährer. Er repräsentiert eine Art Kapitalanlage und trägt zum Prestige (oder dem Gegenteil) des Vaters bei. Somit hat der Vater nicht die maximale Entfaltung der Persönlichkeit seines

120 Fromm war wohl auch angezogen von der sexuellen Freizügigkeit und der Möglichkeit, das Leben in vollen Zügen zu genießen. Denn dies stand im schroffen Gegensatz zum strengen jüdischen Über-Ich, in dem die patriarchalische Ordnung dominiert. Das Bildnis seines Vaters, des Obstwein-Händlers Fromm, zeigt auch einen typisch wilhelminisch posierenden Kleinbürger mit gewölbter Brust, geringeltem, hab-acht-stehendem Schnauz und strammer Haltung.

Sohnes im Auge, sondern „maximale Nützlichkeit für die ökonomischen und Prestigebedürfnisse des Vaters“ (ebd. S.103). Gewiß möchte jeder Vater „nur das Beste“ für sein Kind, was aber im Widerspruch mit den patrizentrischen Zielen steht. Die gesellschaftliche Ideologie vermittelt aber (unbewußt), daß Vaterliebe, ökonomische Nützlichkeit, Prestigestreben und Leistungsanspruch miteinander vereinbar wären.

Dagegen wäre im Idealfall die mütterliche Liebe unbedingt und an keine Vorleistungen des Kindes geknüpft. In der patriarchalischen Gesellschaft erhält das Mutterbild jedoch etwas Schwächliches und Sentimentales, das abgewehrt oder durch Reaktionsbildung pervertiert wird: Die Mutter wie ihre Symbole (Land, Erde und Volk) müssen geschützt und „rein“ erhalten werden.

Wenn man die (ursprüngliche und normale) matrizenrische Einstellung mit psychoanalytischer Nomenklatur beschreibt, kommt es zur Charakteristik des oralen Typs: Vertrauen in die unbedingte mütterliche Liebe, geringeres Schuldgefühl, milderer Über-Ich, stärkere Glücks-, Genuß- und Mitleidsfähigkeit. Ein gesunder, normaler und „genitaler“ Mensch vereint solche oralen Anteile in sich.

Der patrizentrische Typ sei — so Fromm — charakteristisch für die bürgerlich-protestantische Gesellschaft, während für das katholische Mittelalter und den europäischen Süden der matrizenrische Komplex die größere Rolle spielte und noch spielte.¹²¹

Der Katholizismus weist neben patrizentrischen Zügen zahlreiche mütterliche Attribute wie die „gnadenreiche heilige Jungfrau“ oder die Kirche als „bergende Mutter“ auf. Die Gläubigen werden z.B. auch als Söhne (seltener als Töchter) der Kirche bezeichnet, welche der Liebe ihrer Institution gewiß sein können. Zwar werden ebenfalls Schuldgefühle geschürt, aber leichter als im Protestantismus wieder beseitigt, wenn die Teilnehmer willig beichten und ihre Zugehörigkeit zur Kirche bestätigen.

Der Protestantismus dagegen ist fundamental durch die Charakterstruktur Luthers geprägt. Der Reformator war durch seine ambivalente Einstellung zum Vater ausgesprochen patrizentrisch geformt. Er fand stets eine Vatergestalt, die er hasste (den Papst), eine andere, die er lieben konnte (Gott). Vom Lebensgenuß hielt er im allgemeinen nicht viel. Eines seiner typischen Kennzeichen war der Haß. Fromm hebt an ihm zwangsneurotische und latent homosexuelle Züge hervor.

Der Protestant kann sich der Liebe Gottes nicht sicher sein; gegen diesen Zweifel gibt es nur Glauben und gottgefälligen Arbeitseifer. Die Calvinisten und andere protestantische Richtungen müssen sich die Anerkennung Gottes durch „innerweltliche Askese“, Pflichterfüllung und Erfolg im bürgerlichen Leben erringen.¹²²

In einer Fußnote verweist Fromm auf den uneinheitlichen Charakter der jüdischen Religion. Typisch patrizentrisch ist die Gottesgestalt, die Pflichterfüllung fordert und je nachdem belohnt oder bestraft. Andererseits hätte sich die Gestalt der großen Mutter z.B. in der Idee Israels, wo „Milch und Honig“ fließe, erhalten. Der messianische Glaube der vertriebenen Juden, die ins Heilige Land zurückkehren dürfen, wenn Sonne (männlich) und Mond (weiblich) gleichzeitig scheinen, sowie die darauf folgenden schmerzlosen Geburten und das Sistieren des Arbeitszwanges würden die bedingungslos liebende Mutter repräsentieren.¹²³ Fromm bezeichnet das Judentum ohne Messianismus als „radikales patrizentrisches System“ im Sinne des Protestantismus. Erst im Chassidismus des 17. und 18. Jahrhunderts fänden sich die matrizenrischen Züge wieder.

Der Protestantismus ergänzte sich mit den damals herrschenden sozialen und ökonomischen Verhältnissen und beeinflusste als Weltanschauung die für das Funktionieren der kapitalistischen Ordnung erforderliche Triebstruktur: Die Bürger

121 Diese Theorien wurden von Max Weber: Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist (1905); in: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart 1973, herausgearbeitet.

122 Damit bewahrheitet sich die Freudsche Interpretation der Übereinstimmung zwischen zwangsneurotischen Symptomen und religiösen ritualistischen Betätigungen wie zwanghaftes Arbeiten und Pflichterfüllen.

123 Hier zeigt sich Fromms spekulative und romantisierende Ader, die sich im Alterswerk wieder verstärkte.

reagierten auf den äußeren politischen und ökonomischen Zwang mit Gehorsam und Fleiß, die sie als „inneres Bedürfnis“ empfanden. Das verinnerlichte autoritäre Gewissen im Über-Ich war auf diese Weise zwar zu beschwichtigen, jedoch konnten damit auf Dauer der verloren gegangene Lebensgenuß und die durch den Kampf aller gegen alle ausgelöste Isoliertheit und Liebesunfähigkeit nicht kompensiert werden.

Mit anderen Worten schwelen auch im perfekt funktionierenden Kapitalismus untergründige Angst, Aggression und Unzufriedenheit und der Wunsch nach matrizenrischen Zuständen. Der marxistische Sozialismus assimilierte deshalb zustimmend die Mutterrechtstheorien von Briffault, Morgan und Bachofen.

Als es 1928 zur Weltwirtschaftskrise kam, erfuhr die patrizentrische Struktur — wie nach dem Ersten Weltkrieg — eine gewaltige Erschütterung, da die millionenfache unverschuldete Arbeitslosigkeit im Widerspruch zur kapitalistischen Arbeitsmoral stand.

Das Dasein der Arbeitslosen verliert im Rahmen dieser Ideologie und der ihr zugrunde liegenden Triebstruktur jeden Sinn und jede Rechtfertigung (ebd. S.108).

Der Kampf der Ideologien (Kommunismus, Nationalsozialismus, Sozialismus) entbrannte, wobei es den patrizentrischen Machthabern gelang, die psychische Struktur der Arbeitslosen umzupolen: An die Stelle des hohen Arbeitsethos traten heroisches Leiden und sadistischer Einsatz für die Nation, für „Blut und Boden“, für die „kommunistische Idee“ und den jeweiligen Führer.

Fromms sozio-politische Gedanken zum Mutterrecht lebten wieder in der Zeit der Studentenunruhen (1968) auf. In diesem Zusammenhang erläuterte er 1970 noch einmal die Theorien von Bachofen und Morgan im Aufsatz **Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart**¹²⁴. Diese Forschungen liefern ihm auch Erklärungen für die Kriege und Massenmorde des 20. Jahrhunderts sowie Alternativen für die Zukunft. Die matriarchalische Gesellschaft erscheint fast als ein Paradies, in dem Freiheit, Gleichheit, Frieden, Liebe und Menschlichkeit verwirklicht gewesen sein sollen.

Fromm glaubt an eine Renaissance des Matriarchats und sieht Anhaltspunkte dafür an zahlreichen Veränderungen: Die autoritäre und patriarchalische Kultur zeige deutliche Zersetzungssymptome (unter anderem Gleichstellung der Geschlechter, Technik zur Erleichterung des Alltags, zunehmende Demokratisierung).

Allerdings könnte sich die Technik auch als „große Mutter“ erweisen, die zwar universalen Wohlstand sichert, aber alle „mit einem nie endenden Wiegenlied in Form von Radio und Fernsehen“ (ebd. S.112) einlullt. Der moderne Mensch präsentiert tatsächlich schon oft das Bild eines emotionalen Säuglings.

Fromm sieht auch an gewissen radikalen jugendlichen matriarchalischen Tendenzen wie Gruppensex, Verwischen der Geschlechtsunterschiede, Wünsche nach Gruppen und Sekten sowie Drogenmißbrauch am Werk.

Das beunruhigende Element in diesem Neomatriarchalismus ist, daß er eine reine Negation des Patriarchalismus und eine direkte Regression zu einer infantilen Einstellung statt eine dialektische Progression zu einer höheren Form des Matriarchalismus darstellt (ebd. S.113).

Dabei verweist er auf Herbert Marcuse, der die Jugend dazu verführen möchte, Regressionen und Persionen als psychisch gesunde Reaktionen auf das kapitalistische System auszuleben.¹²⁵

Vielleicht sei auch matriarchalisches Gedankengut in die Psychoanalyse eingesickert, da sie sich nicht mehr ausschließlich mit der ödipalen Thematik beschäftigt, sondern die frühe, prägenitale Bindung von Mutter und Säugling ins Zentrum ihrer Untersuchungen stellt.

124 EF: Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart. GA, Bd.1, S.111

125 Über Herbert Marcuse, seinem einstigen Gesinnungsgenossen im „Institut für Sozialforschung“, verfaßte Fromm einige kritische Rezensionen, die auch in der Öffentlichkeit diskutiert wurden, z.B. Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse (1956). In: GA, Bd.8.

3.2. Das Marxsche Menschenbild und der historische Materialismus. Der Begriff der Arbeit und der Produktivität im Sinne von Marx.

Wie in Teil 1 angedeutet, strebte Fromm eine Integration von Marx in die Psychoanalyse, die Soziologie und die Politik an. Dazu vertiefte er sich in die Schriften von Marx und trug wesentlich dazu bei, daß dieser große Denker in den USA überhaupt bekannt wurde. Als sich Fromm 1958 für die dortige Sozialistische Partei engagierte, flossen seine Überlegungen zu Marx in den Vorschlag für das Programm ein, das er der Partei vorlegte (und das letztlich abgelehnt wurde).

Bis 1959 gab es in den USA keine englische Übersetzung der Schriften von Marx. Deshalb war Fromms Buch **Das Menschenbild bei Marx**¹²⁶ aus dem Jahre 1960 mit seinen zahlreichen Zitaten aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) und der *Deutschen Ideologie* (1845-46) eine Pionierleistung auf diesem Gebiet.¹²⁷ Fromm wurde damals zu den Neo-Marxisten und den „Neuen Linken“ gezählt, die auch bei einigen Ost-Marxisten (vor allem jugoslawischen) Anklang fanden. Er setzte sich jahrelang für die Kooperation zwischen Ost- und West-Humanisten ein.

In den folgenden Aufsätzen dokumentiert Fromm seine Verehrung für Marx, den er einen radikalen Humanisten nennt, der wie die existentialistischen Denker gegen die Entfremdung des Menschen, gegen Selbstverlust und seine Verwandlung in ein Ding protestierte. Marx steht in der Tradition der großen Humanisten, die hofften, daß sich der Mensch aus seiner Entfremdung via Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse retten könnte.

Nach dem Ersten Weltkrieg und vor allem auch nach der Erfahrung mit dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus flüchtete sich der moderne Mensch in die Abhängigkeit entweder von Staatsdiktaturen oder — häufig damit kombiniert — des Konsums. Fromm nahm noch an, daß die Chancen für die unterentwickelten Länder nicht in der Wahl zwischen Kapitalismus und Sozialismus, sondern in derjenigen zwischen totalitärem und marxistischem (humanistischem) Sozialismus bestehe.¹²⁸

Fromm möchte in dieser und den folgenden Schriften zeigen, daß Marx den Menschen nicht nur von der Abhängigkeit des Marktes befreien, sondern zur Freiheit hinführen wollte, damit er seine eigenen Fähigkeiten, „die Tradition der menschlichen Würde und Brüderlichkeit“ (ebd. S.339) verwirklichen könnte.

„Die Verfälschung des Marxschen Denkens“ bestand hauptsächlich darin, daß Marx vorgeworfen wurde, den Menschen für ein besitzgieriges Wesen zu halten, das man durch gesellschaftliche Veränderungen befriedigen müsse.¹²⁹ Aber Marx war im Gegenteil ein Idealist, der den Menschen vom Joch des Besitzstrebens und der entfremdeten Arbeit befreien wollte, damit er seine menschliche Ganzheit, „die Einheit und Harmonie mit seinen Mitmenschen und der Natur“ (ebd. S.342) finden könnte. Fromm vergleicht den Sozialismus in Marxscher Form mit dem „prophetischen Messianismus in der Sprache des 19. Jahrhunderts“ (ebd. S.343).

Marx vertrat zwar eine materialistische Ontologie, bekämpfte aber den philosophischen Materialismus, der alle Erscheinungen aus materiellen Substraten erklären möchte. Man nennt seine Version „historischen Materialismus“, da er die den Menschen prägenden Einflüsse geschichtlich deutete, welche allerdings auf konkreten, gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen beruhen. Fromm läßt Marx ausführlich in mehreren Zitaten aus *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*¹³⁰ zu Worte kommen, worin

126 EF: Das Menschenbild bei Marx (1961). In: GA, Bd.5, S.335

127 Übersetzt wurden die Zitate von T.B. Bottomore, mit dem Fromm jahrelang befreundet war.

128 Heute, im Jahre 2000, sieht es so aus, als sei der Kapitalismus überall, auch im Staatskapitalismus Chinas, am siegreichsten. Nur Kuba hat noch am ehesten eine marxistisch sozialistische Orientierung, die aber gewaltig wankt und sich fast ausschließlich auf die Diktatur Fidel Castros als „Übervater der Nation“ stützt.

129 Nicht an der Verfälschung haben sich unter anderem Iring Fetscher mit den Marxismus-Studien, Herbert Marcuse mit Reason and Revolution (1941) sowie Sartre, Lefèbvre und Kojève beteiligt.

130 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke, Bd.13,

dieser betont, daß nicht das Bewußtsein der Menschen ihr Sein, sondern umgekehrt das „gesellschaftliche Sein ihr Bewußtsein bestimmt“. Im Kapitalismus haben diese Zustände einen entfremdeten, versklavten, nach Besitz gierenden und konsumierenden Menschen geschaffen.

Marx ging vom tätigen Menschen aus, seinem „wirklichen Lebensprozeß“, welcher „auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses“ darstellt: Wie die Individuen ihr Leben „äußern“, d.h. was und wie sie etwas produzieren, so sind sie. Sein Grundgedanke lautet, daß der Mensch, indem er Lebensmittel produziert, indirekt auch „sein materielles Leben selbst“ produziert:

Der Mensch macht seine eigene Geschichte, er ist sein eigener Schöpfer ...

Der Mensch gebiert sich selbst im Prozeß der Geschichte (ebd. S.350).

Die *Arbeit* ist der Faktor, der wie in einem Metabolismus zwischen Mensch und Natur vermittelt:

Die Arbeit ist der Ausdruck des menschlichen Lebens, und durch Arbeit wird die Beziehung des Menschen zur Natur verwandelt, daher verwandelt sich der Mensch selbst durch Arbeit (ebd. S.351).

Marx stützte sich unter anderem auf die Erkenntnis Montesquieus, daß die „Institutionen Menschen formen“ (ebd. S.348). Ihm ging es darum, diese Institutionen zu analysieren, um aufzudecken, wie sie im Menschen Gier, Neid und andere Leidenschaften bewirken. Er unterschied beim Menschen konstante (feststehende) und relative (von den Verhältnissen geformte und manipulierte) Bedürfnisse.

Ursprünglich war der Mensch von der Natur abhängig: Wenn er ein Tier erlegen konnte oder eßbare Pflanzen fand, war er gerettet, sonst verhungerte er. Diese Abhängigkeit machte ihm Angst. Er versuchte sich davor zu schützen, indem er z.B. um Milde und Gaben bei Naturgöttern betete. Mit zunehmenden Fähigkeiten zur Eigenproduktion verlagerte sich das Anbeten und Bitten auf universale Götter bis zur außerirdischen, unvorstellbaren Macht. Die religiösen Institutionen machten sich diese Abhängigkeiten zunutze und stellten sich als deren Vertreter dar, so daß sie dementsprechende Herrschaft ausüben konnten.

Freud war der Ansicht, daß die wirklichen Triebfedern des menschlichen Handelns im Unbewußten liegen; Marx erblickt das „Unbewußte“ in der gesellschaftlichen Organisation. Diese bewirkt, daß die wahren Bedürfnisse des Menschen nicht bewußt werden. Nur eine revolutionäre Praxis könnte hier Abhilfe schaffen, wobei Gewalt, wie die bisherige Geschichte der Revolutionen gezeigt hat, nicht ganz zu vermeiden ist.

Um die Menschen grundlegend zu verändern, genügt es nicht, die sozialen und politischen Rahmenbedingungen zu verändern; die Marxsche Revolution intendiert deshalb auf die Veränderung der Umstände als auch des Menschen selbst.

Marx unterscheidet am Menschen zwei Arten Triebe, die konstanten (Hunger und Sexualität) und die relativen. Relativ ist z.B. das Bedürfnis nach Geld, das von der kapitalistischen Gesellschaft hervorgebracht wird. Mit anderen Worten ist die „menschliche Natur“ an dieser Stelle veränderlich, da es der Mensch ist, der die Produktionsverhältnisse in der Hand hält; allerdings nur, wenn er durch die Aufhebung der Entfremdung diesen Prozeß der „Geburt durch sich selbst“ einleitet.

Hegels Dialektik ist Ausgangspunkt für die Überlegungen von Marx zur *Tätigkeit des Menschen* (die Arbeit). Hegel wies darauf hin, daß Wesen (Essenz) und Erscheinung (Existenz) nicht deckungsgleich sind. Beim Existieren verwirklicht sich das Wesen; es wird objektiv faßbar.

Jedoch schafft der Mensch sich so lange eine entfremdete und unwahre Welt, bis er diese „tote Objektivität zerstört“ hat und über das *Selbstbewußtsein* sein eigenes Wesen „hinter“ den starren Formen von Dingen und Gesetzen wieder erkennt. Damit geht Wahrheit über sich und die Welt einher. Erst dann kann er sein Tun verändern und „die Welt zu dem *machen*, was sie *wesentlich* ist, nämlich zur Erfüllung des menschlichen

Selbstbewußtseins“ (ebd. S.358).

Um die Welt zu *begreifen*, muß der Mensch *sich die Welt aneignen* (ebd. S.358).

Tatsachen sind erst dann „wirklich“, wenn die in ihnen liegenden Möglichkeiten erfüllt sind: Ein Tisch kann z.B. erst dann vom Wesen her Tisch genannt werden, wenn wir seine möglichen Funktionen des Aufbewahrens und Bearbeitens von Dingen erkennen. Diese einem Gegenstand innewohnenden Möglichkeiten gehen über das Tatsächliche hinaus.

Bereits Spinoza erkannte diesen dialektischen Prozeß. Er unterschied passive von aktiven Affekten. Passive Leidenschaften wie Neid, Haß, Trauer und Eifersucht machen leiden; durch sie erkennt der Mensch die Wirklichkeit nicht adäquat. Erst durch aktive Affekte, die sich in Handlungen mit den Gefühlen von Edelmut und Seelenstärke verbinden, wird der Mensch frei und produktiv.¹³¹

Goethe nahm diesen Gedankengang auf und erblickte in der menschlichen Produktivität das Agens, das echte Selbsterkenntnis und Weltkenntnis hervorbringt. Subjektivität allein ist noch kein Fortschritt: Ein echter Poet z.B. eignet sich die Welt an und weiß sie dann zu schildern, sagt er zu Eckermann am 29.1.1826:

Der Mensch kennt nur sich selbst insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf (Goethe, ebd. S.359).

Auch im *Faust* verdeutlicht Goethe diese Gedankengänge, indem er darlegt, daß weder Besitz, Macht noch sinnliche Befriedigung den Menschen seelisch-geistig sättigen. Darin bleibt er vom Ganzen der Welt getrennt und daher unglücklich.

Nur wenn er produktiv tätig ist, kann der Mensch sein Leben sinnvoll machen und sich daran freuen, ohne sich doch gierig daran zu klammern. Er hat die Begierde des *Habenwollens* aufgegeben und ist vom *Sein* erfüllt; er ist erfüllt, weil er leer ist, er *ist* viel, weil er wenig *hat* (ebd. S.359).¹³²

In Hegels Philosophie findet man hierzu folgende Überlegungen: Der Mensch ist erst dann ganz er selbst, wenn er sich nicht passiv-rezeptiv verhält, sondern aktiv zur Welt in Beziehung tritt, sie produktiv ergreift und sich, als Individuum, aneignet. Erstaunlich poetisch schrieb Hegel, daß das sich verwirklichende Subjekt „sich aus der Nacht der Möglichkeit ins Tageslicht der Wirklichkeit übersetzt“ (ebd. S.359). Durch den produktiven Prozeß der Selbstverwirklichung kehrt der Mensch zu sich selbst zurück.¹³³

Fromm erläutert den Begriff der Produktivität unter anderem am Beispiel der *Liebe*. Marx betonte, daß Liebe nur gegen Liebe „ausgetauscht“ werden kann, wenn man also sich selbst liebend äußert und liebenswert macht. Er verweist in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*¹³⁴ auf das „natürlichste Verhältnis“ zwischen Mann und Frau, aus dem sich ergibt, ob jemand die „menschliche Natur“ tatsächlich zu seiner Natur gemacht hat und ob „er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist“ (ebd. S.360).¹³⁵

Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der „Tätigkeit“ wird auch am Beispiel der „Sinne“ verdeutlicht. Ein Sinnesorgan, wie z.B. das Auge, kann in seinem Wesen erst erfaßt werden, wenn wir es tätig, d.h. Funktion ausübend erleben. Es wird „sehend“ im Kontakt mit dem Objekt, wobei von Natur aus dieses Wesen des „Sehens“ recht einfach

131 Zu Spinozas Gefühlstheorie siehe auch: Fuchs, Irmgard: Eros und Gefühl. Würzburg 1998

132 Die Theorie des „produktiven Charakter“ — der in etwa dem Freudschen „genitalen Charakter“ entspricht — hatte Fromm bereits in „Psychoanalyse und Ethik“ (1947) entwickelt. „Haben“ oder „Sein“ steht im Zentrum des gleichnamigen Buches von 1976.

133 In theologischer Ausdrucksweise hieße dies, daß er zu Gott zurückkehre, fügt Fromm an.

134 Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Marx-Engels-Werke, Ergänzungsbd. I, Berlin 1968

135 Die wohl prägnanteste und verständlichste Formulierung der sozialen Natur des Menschen in einer gelungenen Partnerschaft hat Alfred Adler in seiner Individualpsychologie geschaffen: Wer echt liebt, verwirklicht Gemeinschaftsgefühl (bzw. Sozialgefühl), welches sich auch auf alle Menschen erstreckt.

strukturiert ist. Die natürlichen Sinne werden „von der äußeren Welt der Gegenstände geformt“, wobei jeder Gegenstand die eigenen Fähigkeiten bekräftigt.

Denn nicht nur die fünf Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte Natur* (Marx, ebd. S.360).

Der entfremdete Mensch ist von seinen basaleren Sinnen (Suche nach Nahrung und Sicherheit) gefangen: „Der sorgenvolle bedürftige Mensch hat keinen Sinn für das schönste Schauspiel“, schreibt Marx.

„Entmenschlichte“ Produktionsweise entsteht, wenn sich der Arbeiter zum ausgebeuteten Objekt machen läßt, weil er selbst entfremdet tätig ist. Das Produkt, das er mit allen seinen Sinnen (Tasten, Sehen, Hören, Schmecken, Verstehen, Fühlen, Lieben) herstellen könnte, gehört ihm nicht; er ist völlig von ihm abgetrennt. Da er diese „gegenständliche Welt“ nicht mit Liebe (als dem wichtigsten Beziehungs-Sinn) erlebt, wird diese Außenwelt für ihn nicht wirklich — sie bleibt ihm *fremd*. Das heißt auch, daß seine Bedürfnisse und der Genuß nur in „egoistischem“ Sinne auftreten; die Objekte werden nur in ihrer egozentrischen Nützlichkeit gesehen, während ein weniger entfremdeter Mensch den „menschlichen Nutzen“ in den Objekten erkennt.

Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält (Marx, ebd. S.361).

Privateigentum bedeutet egoistische Anhäufung von Güterwerten, welche als Objekte noch mehr ihre menschliche Funktion einbüßen, je fremder sie sind. Das Geld ist hier Symbol für eine solche Unnatur. Wer diese Objekte — wie der Kapitalist — leidenschaftlich sammelt, kann sich das eigene menschliche Wesen noch weniger aneignen, da dieses entfremdete Objekt, für das er seine Kraft der Sinne einsetzt, ihn niemals zufrieden und glücklich machen kann.

Mit anderen Worten ist der „menschliche Mensch“ für Marx der *gesellschaftliche Mensch*.¹³⁶ Und im Zentrum der Sozietät steht die Arbeit. Die tätige Beziehung zur gegenständlichen Welt heißt bei Marx „produktives Leben“; „es ist das Leben erzeugende Leben.“ Wer nicht entfremdet tätig ist, wird ein reicher Mensch im Sinne der Beziehungsfähigkeit und Menschlichkeit:

Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert. Nicht nur der *Reichtum*, auch die *Armut* des Menschen erhält gleichmäßig — unter Voraussetzung des Sozialismus — eine *menschliche* und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive Band, welches dem Menschen den größten Reichtum, den *anderen* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt (Marx, ebd. S.362).

Daraus leitet sich der Teufelskreis der Entfremdung ab, wenn der Mensch nur auf das „Haben“ von Privateigentum ausgerichtet ist: Der Mensch arbeitet, um seinen *Besitz* zu vergrößern, obwohl dieser eigentlich ein Lebens-Mittel sein sollte. Weiter heißt es in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*:

Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse, ist ihr Hauptlehrsatz. Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, malst, fichtst etc., um so mehr *sparst* du, um so größer wird dein *Schatz* ... Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äüßerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben, um so mehr

136 Diese basale Erkenntnis wird von Fromm nicht besonders hervorgehoben, da ihn die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung und Entfremdung mehr beschäftigt. Unseres Erachtens hat der tiefenpsychologische Ansatz hier jedoch ihren wichtigsten Ansatzpunkt.

speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen (Marx, ebd. S.363).

Das Geld übernimmt alle Lebensfunktionen, alles Können, es wird zum *Vermögen*. „Alle Leidenschaften und alle Tätigkeit muß also untergehen in der *Habsucht*“ (ebd. S.363). Der Kapitalismus macht die Menschen zu Sklaven des Gelderwerbs und des Geldes. Als höchste Werte dieser Gesellschaft zählen maximale Produktion und maximaler Konsum.

Marx ist ein Apologet von Unabhängigkeit und Freiheit, indem er betont, daß der Mensch sich erst dann frei fühlen kann, wenn er auf eigenen Füßen steht und seine Individualität als ein „totaler Mensch“ bestätigt. Er emanzipiert sich in jedem

seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität (Marx, ebd. S.364).

Fromm übernahm diese Gesichtspunkte und unterschied zwischen der Freiheit *von* etwas (wenn man z.B. Geld besitzt) und der Freiheit *zu* etwas (als produktiver Mensch).

Das Ziel des Sozialismus war für Marx die Emanzipation des Menschen, und die Emanzipation des Menschen war dasselbe wie seine Selbstverwirklichung innerhalb des Prozesses eines produktiven Bezogenseins und Einsseins von Mensch und Natur (ebd. S.364).¹³⁷

Marx entlarvte bereits zu seiner Zeit den „rohen Kommunismus“ — den Fromm mit dem Sowjetkommunismus vergleicht — als eine Spielart des Kapitalismus, wobei er z.B. den gemeinsamen Besitz der Frauen, wie er von einigen Theoretikern damals propagiert wurde, als typisch kapitalistisches Symptom der Prostitution anprangerte. Der einzige Unterschied bestehe darin, daß die Frau dann Besitz der Gemeinschaft und nicht des Einzelnen werde.

Ein solcher Kommunismus negiert die *Persönlichkeit* des Menschen, indem er (Staats-)Eigentum als „Negation“ des Menschen anvisiert. Daraus leitet sich auch das Phänomen des weit verbreiteten *Neides* ab, der als Negation der Habsucht „nur die versteckte Form“ ist, die „auf eine *andere* Weise sich befriedigt“. Wer nach Privateigentum strebt, stellt sich immerhin in Konkurrenz zu den Besitzenden. Wer diesen persönlichen Neid dann noch an den Staat abgibt,

beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen*, rohen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist. Die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und die Gleichheit des *Salairs*, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt (Marx, ebd. S.365).¹³⁸

Dabei ist die körperliche Arbeit nur eine primitive Form des ganzen Prozesses. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß er sich seine Arbeit in Gedanken vorstellen und in Ideen vorformen kann. Die „Formveränderung“ betrifft deshalb nicht nur das Natürliche, sondern auch das „Geistige“.

In der Arbeit drückt der Mensch sich selbst aus, sie ist der Ausdruck seiner individuellen physischen und geistigen Kräfte. In diesem Prozeß echter Tätigkeit entwickelt sich der Mensch, er wird er selbst ... Sie ist der sinnvolle Ausdruck der menschlichen Energie. Daher macht Arbeit Freude (ebd. S.366).

Mit anderen Worten protestiert Marx nicht so sehr gegen die ungerechte Verteilung des Geldes, sondern hauptsächlich gegen die Verwandlung des Menschen in eine „verkrüppelte Monstrosität“. Diese ändert sich auch nicht mit der „besseren Salairierung

137 Die Begrifflichkeit des „Bezogenseins“, der „Produktivität“ und des „Einsseins von Mensch und Natur“ taucht bei Fromm in zahlreichen Schriften regelmäßig auf.

138 Das Phänomen des Neides beim Einzelnen und bei der „Abgabe an den Staat“ zu erkennen, ist aufgrund der mangelnden Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis ein schwieriges Unterfangen.

(Bezahlung) der Sklaven“. Das Ziel ist „die Verwandlung der entfremdeten, sinnlosen Arbeit in produktive, freie Arbeit“ (ebd. S.367).

3.3. Entfremdung

Von der Entfremdung ist die Natur, der Mitmensch und das eigene Selbst betroffen, so daß ein Hiatus zwischen Welt, Mensch und der eigenen Individualität entsteht.

Sie (die Natur, die anderen und er selbst) stehen als Gegenstände über ihm und ihm gegenüber, obgleich sie von ihm selbst geschaffen sein können. Entfremdung heißt, die Welt und sich selbst wesentlich passiv, rezeptiv, in der Trennung von Subjekt und Objekt zu erfahren (ebd. S.368).

Bereits der Götzendienst war Ausdruck von Entfremdung, wobei die Propheten nicht hauptsächlich gegen die Anbetung vieler Götter protestierten, sondern daß diese Produkte von Menschenhand waren. Denn damit verwandelte sich der Mensch selbst in ein Ding, in dem er nicht mehr seine eigenen entfremdeten Lebenskräfte und Möglichkeiten erkennt.

Fanatiker sind ebenfalls entfremdet: Sie unterwerfen sich Götzen wie dem Staat, der Partei, der Religion oder Gott, berauschen sich daran und versuchen damit, ihre innere Leere und Depression zu kompensieren.

Durch Entfremdung verliert der Mensch Eigenschaften und Fähigkeiten. Fromm erläutert dies am Phänomen der *Sprache*. Wer z.B. das Wort „Liebe“ ausspricht, dabei aber nicht Liebe „wirklich“ (als „Tat-Sache“, d.h. mit Handlung verbunden) fühlt, gibt allenfalls einen Gedanken kund, der nur noch wenig mit lebendiger Liebe korrespondiert. Sprache als eine der kostbarsten menschlichen Leistungen unterliegt überhaupt leicht der Entfremdung. Dasselbe gilt aber auch für Ideen, Kunstwerke und Wissenschaft.

Philosophen und Schriftsteller wie Spinoza, Hegel, Marx, Goethe, Schiller, Fichte und die Existentialisten wehrten sich gegen die Entfremdung, die theistisch „Sünde“, „der Verzicht des Menschen auf sich selbst, auf Gott in ihm“ (ebd. S.370), genannt werden kann.

Hegel hatte den Entfremdungsbegriff als erster definiert und präzisiert:

Er ist nicht, was er sein sollte, und er sollte sein, was er sein könnte (ebd. S.370).

Marx legte den Akzent seiner Untersuchung auf die Entfremdung von der Arbeit. Der Mensch produziert etwas. In diesem von ihm getrennten Objekt ist etwas von seinem Wesen fixiert und ver-gegenständlicht. Da diese Arbeit nicht mehr seiner Natur angehört, fühlt er sich in ihr verneint, attackiert, unglücklich und geistig ruiniert. Deshalb ist er „erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich“ (Marx, ebd. S.370).

Viele Aufklärer, Hegel und Marx sind der Meinung, daß jedes Individuum auch die Gattung an sich, die Menschheit und die Universalität des Menschen verkörpert. Der nicht-entfremdete Mensch verdoppelt sich im Arbeitsprozeß und kann „sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt“ anschauen. Entfremdete Arbeit dagegen entreißt dem Menschen das Gattungsleben: Das ist an der Gleichförmigkeit und dem kargen Wesen der Entfremdeten (z.B. den Proletariern) zu beobachten.

Der „Fetischcharakter der Ware“ bedeutet, daß tote Produkte wie z.B. Geld, Technik oder Konsumgüter eine solche Macht und Lebendigkeit erhalten, daß sie den Menschen zu ihren Sklaven degradieren.

Aber es sind nicht nur die Gegenstände, die den Menschen unterwerfen, sondern auch die *gesellschaftlichen und politischen Umstände*. Der entfremdete Mensch wird von fremden Mächten dirigiert. Die anderen Menschen sind ihm ebenfalls fremd. Diese durchgehende Entfremdung (vom Gattungswesen, dem Mitmenschen, sich selbst, der Natur und der Gesellschaft) führt zwangsläufig zu einem „existentiellen Egoismus“, der

sich selbst als „Mittel seiner individuellen Existenz“ (Marx) benutzt.¹³⁹

Damit erweitert Marx den Kantschen Gesichtspunkt dahingehend, daß der Mensch nicht nur kein Mittel zu einem egozentrischen Zweck, ebenso wenig ein Mittel des Staates, der Klasse oder der Nation sein darf.

In der Entfremdung werden Werte, Tugenden und das Gewissen pervertiert. Das ist im Kapitalismus nicht auf Anhieb zu erkennen. Aber in dieser Gesellschaftsordnung versuchen die meisten, den anderen neue Bedürfnisse zu verschaffen. Durch die angeschafften Güter vermehren sich die fremden Wesen. Da zur Anschaffung Geld notwendig ist, muß der Kapitalist mehr verdienen, wird dabei aber selbst innerlich und menschlich *ärmer*.

Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen (Marx, ebd. S.375).¹⁴⁰

Fromm wendet den Marxschen Entfremdungsbegriff auf die moderne Industriegesellschaft an, in der die Angestellten noch stärker als die Proletarier von Symbolen und Managern manipuliert werden. Der moderne Geschäftsmann braucht nicht mehr zuverlässig oder fähig zu sein. Er muß nur sein Lächeln, seine Meinungen verkaufen und eine „attraktive Persönlichkeit“ mimen — dann zählt er zu den „Guten“. Auch die Arbeiter sind dem Konsum erlegen und beten Dinge und Maschinen an.

Die Marxschen geschliffenen Formulierungen zu diesem Thema haben bis heute nichts an Aktualität eingebüßt:

Die Produktion produziert den Menschen nicht nur als eine *Ware*, die *Menschenware*, ... sie produziert ihn, dieser Bestimmung entsprechend, als ein ebenso *geistig* wie körperlich *entmenschetes* Wesen — Immoralität, Mißgebur, Hebeismus (Geistesstörung) der Arbeiter und der Kapitalisten. Ihr Produkt ist die *selbstbewußte* und *selbsttätige Ware* ... die *Menschenware* (Marx, ebd. S.376).

Fromm überträgt dies auf den gegenwärtigen Menschen, der ängstlich und passiv auf die Rettung vor den von ihm produzierten Atombomben und dem blinden Handeln der von ihr ernannten Bürokratie wartet.

3.4. Der Marxsche Sozialismus

Ziel des Sozialismus ist das Wohlergehen und die Entwicklung des Menschen. Arbeit aus Not und zum Selbstzweck sollte nicht mehr erforderlich sein, da vergesellschaftete Menschen (in Kooperationen) und assoziierte Produzenten den Stoffwechsel mit der Natur regeln. Neben dem Reich der Notwendigkeit erhebt sich das Reich der Freiheit, in dem sich der Mensch verwirklichen könnte. Dies alles ist allerdings nur in einer politischen wie wirtschaftlichen Demokratie möglich. Der Mensch sollte sein Leben zu seiner Hauptbeschäftigung machen „anstelle der Produktion von Mitteln für das Leben“ (ebd. S.378).

Im Reich der Freiheit entwickelt sich der Einzelne zu einem vernünftigen, tätigen und unabhängigen Menschen, der Götzenbilder nicht mehr benötigt. Die sozialistische Gesellschaft dient den menschlichen Bedürfnissen, die man deshalb in „wahre“ (wirkliche, rationale, gesunde) und „synthetische“ (neurotische, kranke, illusorische) unterteilen kann.

Die wahren Bedürfnisse des Menschen sind jene, deren Befriedigung notwendig ist, wenn der Mensch sich als menschliches Wesen verwirklichen

139 Ein Mittel zum Zweck zu werden erreicht man z.B. dadurch, daß man seinen Körper, seine Ideen, seine Überzeugungen „verkauft“ und preisgibt, um Lustgewinn, Geld oder Besitz zu erlangen.

140 Dieses Phänomen ist besonders deutlich an den modernen Sportlern zu erkennen, die Millionen schieffeln, als menschliche Wesen aber wie Automaten sprechen und funktionieren.

will. Oder wie Marx sagt: „Was ich wahrhaft liebe, dessen Existenz empfinde ich als eine notwendige, als eine, deren ich bedürftig bin, ohne die mein Wesen nicht erfülltes, nicht befriedigtes, nicht vollständiges Dasein haben kann“ (ebd. S.379).

Damit übernehme, so sagt Fromm, die Marxsche Lehre religiöses Gedankengut, das er im folgenden anhand der prophetischen Visionen erläutert. Marx bekämpfte deshalb die Religion, weil auch sie entfremdet war, dem „Götzen, genannt Gott“ huldigte und nicht die wahren Bedürfnisse der Menschen befriedigte. Der Marxsche Atheismus sei „die fortschrittlichste Form einer rationalen Mystik“ (ebd. S.380).¹⁴¹

Es folgt im vorliegenden Essay ein historischer Abriß des messianischen und sozialistischen Gedankens einer neuen Gesellschaft, beginnend bei den Propheten des Alten Testaments, den Griechen und Römern, darauf Paulus und die katholische Kirche, die Reformation, die Aufklärung, Spinoza, Goethe und Hegel einbeziehend, um schließlich bei Marx zu enden.

Der Sozialismus kehrte zum Gedanken der „guten Gesellschaft“, welche auch die geistigen Bedürfnisse¹⁴² der Menschen berücksichtigt, zurück, wobei „geistige Verwirklichung“ und individuelle Freiheit zusammen gehören. Antiautoritär eingestellt möchte der Sozialismus den Staat zum Verschwinden bringen und eine Gesellschaft schaffen, „die aus freiwillig zusammenarbeitenden Individuen bestehen sollte“ (ebd. S.383).

Der Sozialismus ist aber auch ein Gegner des Liberalismus, weil dieser Gesellschaft und moralische Werte trennt.

Fromm verweist darauf, daß erstaunlich wenige Autoren das Marxsche Denken fortsetzten. Dies mag damit zusammenhängen, daß die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* und die *Deutsche Ideologie* erst 1932 veröffentlicht wurden. Seiner Ansicht nach ist der Humanismus bis in die letzten Schriften von Marx nachweisbar.¹⁴³

Abschließend zeichnet Fromm ein Bild von „Marx als Mensch“, das wohl etwas zu rosig ausfällt, wenn man z.B. die Biographie der jüngsten Tochter, Eleanor Marx¹⁴⁴ und Richard Friedenthals Biographie¹⁴⁵, zu Rate zieht. Aus beiden Werken wird deutlich, daß die Behauptung Fromms, Marx hätte keine Spur von Herrschsucht besessen, nicht korrekt ist.

Allerdings besteht kein Zweifel darüber, daß Marx ein kulturell hochgebildeter Mann war, der unter anderem seiner Liebe zu Aischylos und Shakespeare dadurch Ausdruck verlieh, daß er sie jedes Jahr in der Originalsprache las und daraus seiner Familie vortrug. Er bezeichnete Unterwerfung als ein großes menschliches Elend; Servilität galt ihm als Laster. Seine Lieblingsmaximen lauteten: „Nichts Menschliches ist mir fremd“ und „Man muß an allem zweifeln“.

Fromm erwähnt, daß Marx oft sehr sarkastisch und aggressiv war. Dies hing auch mit seinem kompromißlosen Wahrheitssinn, seinem unerschütterlichen Mut und seiner unantastbaren Integrität zusammen. Selbstlosigkeit und wenig Eitelkeit sowie umfassende Sorge für den Menschen und seine Zukunft ergänzen Fromms Huldigung an diesen großen Menschen.

Fromm setzte sich für die Verbreitung der Marxschen Schriften in den USA tatkräftig ein. Deshalb schrieb er 1964 ein **Vorwort zu Karl Marx „Selected Writings“**¹⁴⁶, welches die falschen Vorstellungen der Kommunisten und Sozialisten

141 Es ist zwar richtig, daß Marx eine religiöse Erwartungshaltung in seine Theorie eingebracht hatte. Ihn aber deswegen zum fortschrittlichen Mystiker zu stempeln, ist eine Frommsche Eigenheit.

142 Wenn „Freiheit“ als geistiges Bedürfnis angesprochen wird, müßte der Hinweis auf Schellers personale Psychologie erfolgen, welche die Gefühle als werterkennende Organe benennt. Mit anderen Worten kann erst die Person, welche in ihrem Kern Gefühle besitzt, Freiheit erringen.

143 Auf kommunistischer Seite haben vor allem Georg Lukács und Ernst Bloch, auf westlicher Seite Irving Fetscher (Sozialismus, vom Klassenkampf zum Wohlfahrtsstaat 1968), Herbert Marcuse (Reason and Revolution 1941), Jean-Paul Sartre (Kritik der dialektischen Vernunft 1960) und Maurice Merleau-Ponty (Humanismus und Terror 1947) auf den Humanismus von Marx aufmerksam gemacht.

144 Tsuzuki, Chushichi: Eleanor Marx. Geschichte ihres Lebens. Berlin 1981

145 Friedenthal, Richard: Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit. München 1981

146 EF: Vorwort zu Karl Marx „Selected Writings“. In: GA Bd.5, S.395

(„Revisionisten“) zurechtrückt. Marx hätte, so betont Fromm unter anderem, nicht hauptsächlich die Wirtschaft und das Staatskapital, sondern die Entwicklung des Menschen im Auge gehabt.

Ein Jahr später, 1965, geht es ihm um **Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie**¹⁴⁷. Dieser Essay hebt an mit den Worten: „Marxismus ist Humanismus.“ Er belegt dies an Themen, die Marx hauptsächlich im Briefwechsel mit Friedrich Engels diskutiert hatte: Das Wesen des Menschen, der verkrüppelte Mensch, Entfremdung, Bewußtsein, leidenschaftliche Strebungen und Unabhängigkeit.

Fromm sieht in der Psychoanalyse Freuds eine Ergänzung der Marxschen Lehre. Erst beide zusammen ergeben eine integrierte Psychologie, welche die Dynamik und die Evolution der psychischen Kräfte als „ständigen Interaktionsprozeß zwischen den Bedürfnissen des Menschen und der gesellschaftlichen und historischen Realität, an der er teilhat“ (ebd. S.400) verständlich macht. Diese Psychologie kann auch mit den Bezeichnungen „Sozialpsychologie“ oder „kritische Psychologie“ (kritisch gegenüber dem Bewußtsein) bedacht werden.

Fromm erläutert eingehend seinen Begriff des „Gesellschaftscharakters“, den er als „Charakter-Matrix einer Gruppe (etwa einer Nation oder einer Klasse), die konkret das Tun und Denken ihrer Mitglieder beeinflusst“ (ebd. S.401), definiert. Dabei spielen physische und psychische Energien wie körperliche Arbeit verrichten oder sich diszipliniert unterwerfen¹⁴⁸ eine wesentliche Rolle. Der Mensch sei ein primär soziales Wesen, das Bedürfnisse („Hauptleidenschaften“) nach Assimilierung von Dingen und nach Sozialisation mit anderen Menschen hat.

Nach meiner Auffassung ist der Mensch durch leidenschaftliche Strebungen gegenüber Objekten — Menschen und Natur — gekennzeichnet sowie durch sein Bedürfnis, selbst mit der Welt in Beziehung zu stehen (ebd. S.403).¹⁴⁹

Der Gesellschaftscharakter bewirkt, daß sich der Mensch (annähernd) reibungslos in die Gesellschaft einfügt. In Ibsens Drama *Peer Gynt* wird dieses Verhalten folgendermaßen ausgedrückt: „Er kann alles tun, was er tun will, weil er nur das tun will, was er tun kann“ (ebd. S.403). Die Theorie macht auch plausibel, wie die menschliche Energie als eine Art Rohstoff für die Gesellschaft benutzt wird:

Tatsächlich ist der Mensch einer der formbarsten Naturkräfte: Man kann ihn dazu bringen, so gut wie jedem Zweck zu dienen; man kann ihn veranlassen, zu hassen oder mit anderen zusammenzuarbeiten, sich zu unterwerfen oder aufzubegehren, zu leiden oder glücklich zu sein (ebd. S.404).

Wenn er jedoch lange und intensiv leidet, erhebt er sich, wie die Geschichte zeigt, doch gegen entfremdende Zustände.

Der Begriff des Gesellschaftscharakters wurde von Fromm nutzbringend bei empirischen Untersuchungen der mexikanischen Bauern¹⁵⁰ und beim verarmten deutschen Kleinbürgertum angewandt. Letztere Analyse in *Furcht vor der Freiheit* (1941) ergab, daß fehlende Zukunftsperspektiven, mangelnder kultureller Anreiz, Haß auf die Zerstörer ihrer Mythen (Kaiser) usw. ihren Charakter in Richtung Liebe zum Toten (Nekrophilie), inzestuöse und bössartige Bindung an Blut und Boden und fanatischen Gruppennarzißmus (Nationalismus, Rassismus) formten.

147 EF: Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie (1964). In: GA Bd.5, S.399

148 Fromm verwendet den Begriff der „Energie“ für im Grunde genommen wenig vergleichbare Tätigkeiten und Verhaltensweisen.

149 Was Freud Triebe, anderen Autoren Strebungen nennen, möchte Fromm als Leidenschaften bezeichnen.

150 EF und Maccoby, Michael: Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes (1970). In: GA Bd.3

Es werden die Gesellschaftscharaktere des 19. und 20. Jahrhunderts miteinander verglichen. Fromm ist der Meinung, daß der moderne Industriearbeiter sich durch Pünktlichkeit, Disziplin und Befähigung zur Teamarbeit, aber auch durch Abhängigkeit, Gleichgültigkeit und Passivität auszeichne.¹⁵¹ Durchschnittlich ist der Mensch von heute jedoch ein *homo consumens*, der seine innere Leere, Ohnmacht, Einsamkeit und Angst mit Konsumieren füllt. Industrie und Medien gaukeln ihm die Illusion des Glücklichen vor. Er wird zum Sklaven der ständig wachsenden Bedürfnisse: „Die Freiheit zu konsumieren wird zum Wesen der menschlichen Freiheit“ (ebd. S.405).

Der Autor schlägt empirische Untersuchungen zum Gesellschafts-Charakter vor, um herauszufinden, ob z.B. gerade ein Wandel innerhalb unserer Gesellschaft stattfindet.¹⁵² Forschungsschwerpunkt ist das verdrängte „gesellschaftliche Unbewußte“, das sich unter anderem in Aggressivität, Revoltieren, Abhängigkeit, Einsamkeit, Kummer und Langeweile äußern kann. Ursache der Verdrängung sei jedoch nicht die Kastrationsangst, wie Freud meinte, sondern die Angst vor sozialer Ächtung und Isolierung.¹⁵³

In **Probleme der Marx-Interpretation**¹⁵⁴ aus dem Jahre 1965 betont Fromm, daß man nicht von den existierenden (kommunistischen, sozialistischen und sozialdemokratischen) Sozialismusformen ausgehen darf, wenn man Marx verstehen will. Die westlichen Sozialisten, welche in der Regel nationalistische Ziele, kapitalistische Wirtschaftsformen und militärische Aufrüstung akzeptierten, sind kaum mehr von anderen Parteien zu unterscheiden.

Stalin mißbrauchte den Namen von Marx, um einen Staatskapitalismus aufzubauen. Er wurde 1961 auf dem Kommunistischen Kongreß zwar degradiert, aber die Nachfolger richteten Regime ein, in denen calvinistische Arbeitsethik mit strenger Moral, Patriotismus, Militarismus und Pflichterfüllung als höchste Tugenden prämiert wurden. Für einen Neuanfang müßte es zur Wandlung im Sinne eines „radikalen sozialistischen Humanismus“ kommen.

Im Jahre 1968 hob Fromm noch einmal hervor, wie viel psychologisches Wissen bei Marx zu finden ist (**Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen**¹⁵⁵). Marx sieht im Menschen ein gesellschaftliches, tätiges Tier, dessen Dynamik in den typisch menschlichen Bedürfnissen, seine Fähigkeiten der Welt gegenüber zum Ausdruck zu bringen, wurzelt: Weil wir Augen haben, haben wir das Bedürfnis zu sehen; weil wir ein Herz haben, haben wir das Bedürfnis zu fühlen usw.

Kurz, weil ich ein Mensch bin, brauche ich den Menschen und die Welt (ebd. S.424).

Das Verhältnis zur Welt ist somit eine (intentionale) „dynamische Bezogenheit“, die wie eine Art Not oder Motor wirkt, um sich zu entfalten.¹⁵⁶

Die „Pathologie der Normalität“ äußert sich darin, daß der verkrüppelte mittlere Mensch sein Selbst verloren hat, so daß er nur ist, was er sein soll, aber nicht, was er sein könnte. Daraus folgt auch das Verständnis für die Neurose: Sie besteht aus der Dominanz einer einzigen Leidenschaft, die sich im Symptom kundtut, während der humane (gesunde) Mensch tätig, d.h. schöpferisch und spontan ist; er verwirklicht sich selbst.

Fromm erläutert dies an den Ausführungen von Marx zum Phänomen der *Liebe*. Echte Liebe bedeutet Aktivität, Werbung um den Partner, Schenken und Mitteilen; sie wird „geäußert“. Wenn sie nicht erwidert wird (wenn die Lebensäußerung keine

151 Hier dringt das negative Bild des „Marketing-Charakters“ noch nicht vollständig durch.

152 Findet heute z.B. wieder ein Wechsel zwischen Konsum- und autoritärem Charakter statt oder gibt es einen „fundamentalistischen“ Gesellschaftscharakter?

153 Das kausalistische Denken Fromms vereinfacht die Problemlage unseres Erachtens zu sehr. Finale Gesichtspunkte, d.h. neurotische Motivationen spielen bei „Verdrängungen“ eine maßgeblichere Rolle.

154 EF: Probleme der Marx-Interpretation (1965). In: GA Bd.5, S.413

155 EF: Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen (1968). In: GA Bd.5, S.421

156 Auch diese Erkenntnis wurde von Alfred Adler mit der Theorie des bei jedem Menschen vorhandenen Minderwertigkeitsgefühls, das als evolutionärer Stachel wirkt, vorweggenommen.

Gegenliebe hervorruft), ist man ohnmächtig und unglücklich.

Liebe ist in der Tat eine menschliche Aktivität und keine Passivität (wie „geliebt werden“ oder „verliebt sein“), vielmehr lehrt die Liebe „den Menschen erst wahrhaft an die gegenständliche Welt außer ihm glauben“ (Marx¹⁵⁷, ebd. S.427).

Um sich aus der Entfremdung zu befreien, benötigt der Mensch viel Energie, Geduld und Einsicht. Marx meinte dazu:

Der Mensch sollte ein „enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch (werden), damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege“ (ebd. S.432).

3.5. Die humanistische Psychoanalyse und ihr Konzept für eine gesunde Gesellschaft

Ein weiterer Meilenstein in Fromms Gesamtwerk ist das Buch **Wege aus einer kranken Gesellschaft**¹⁵⁸ (*The sane Society*) aus dem Jahre 1955, das er als Fortsetzung seiner Werke *Die Furcht vor der Freiheit* (1941) und *Psychoanalyse und Ethik* (1947) verstanden wissen möchte. Ausgangspunkt sind die Krankheitssymptome einer Gesellschaft, dessen „Pathologie der Normalität“ mehrheitlich durch entfremdete Menschen geprägt ist.

Fromm entwickelt in der vorliegenden Veröffentlichung die Ideen zu einer „humanistischen Psychoanalyse“, die sich nicht mehr auf eine von Freud vermutete Triebnatur des Menschen stützt, sondern davon ausgeht, daß der Mensch eine „neue Beziehung zum Menschen und zur Natur“ (ebd. S.6) finden muß, um eine gesunde Gesellschaft zu bilden.

Der Autor weist anhand geschichtlicher Überlegungen und einiger Statistiken nach, daß der westliche Mensch trotz Wohlstand, längerer Lebenszeit, mehr Freizeit usw. psychisch keineswegs zufriedener, glücklicher und friedlicher lebt — im Gegenteil: Kriege, Selbstmorde, Alkoholismus und andere Süchte beweisen, daß tiefe Bedürfnisse der Menschen nicht gestillt werden.

Fromm zeigt nun, daß „eine Gesellschaft dann gesund ist, wenn sie den Bedürfnissen des Menschen entspricht“ (ebd. S.19), und die Konflikte zwischen der menschlichen Natur und der Gesellschaft gelöst werden können.

Im Gegensatz zum Tier hat der Mensch die Harmonie mit der Natur verloren: Er kommt fast instinktlos zur Welt und ist für den Lebenskampf schlecht gerüstet. Jedoch gelang es ihm im Verlauf der Evolution, seiner selbst bewußt zu werden sowie Phantasie und Vernunft einzusetzen, so daß er sich teilweise von der Natur befreien und sie transzendieren konnte.

Durch ihr (Selbstbewußtsein, Vernunft) Entstehen wurde der Mensch zu einer Anomalie, zu einer Laune des Universums ... Die Vernunft, der Segen des Menschen, ist zugleich sein Fluch ... Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das seine eigene Existenz als ein Problem empfindet, das er lösen muß und dem er nicht entinnen kann (ebd. S.21).

Freud glaubte, aus der sexuellen Triebkraft die menschlichen Leidenschaften und Wünsche erklären zu können. Fromm hält dagegen, daß die eben erwähnte menschliche Situation es ist, welche die humanen Bedürfnisse konstellierte. Körperliche Bedürfnisse hat jeder Mensch mit dem Tier gemeinsam; menschliche Bedürfnisse sollten durch das Gewissen dirigiert werden, das ihm sagt, was er kultivieren oder vermeiden sollte bzw.

157 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. In: Marx-Engels-Werke, Bd.2, Berlin 1959

158 EF: Wege aus einer kranken Gesellschaft (1955). In: GA, Bd.4, S.1

was „gut“ oder „böse“ ist.

Alle Leidenschaften und Strebungen des Menschen sind Versuche, eine Antwort auf seine Existenz zu finden, oder man könnte auch sagen, sie sind ein Versuch, der Geisteskrankheit zu entgehen (ebd. S.25).

Nach Ansicht des Autors hat der Mensch nur zwei Alternativen: Regression oder Progression bzw. Barbarei oder Kultur, wobei er anschließend die Variationen dieser Bedürfnisse thematisiert.

Die erste Gruppe von Bedürfnissen werden von Fromm unterteilt in *Bezogenheit durch Liebe oder Narzißmus*. Die normale Entwicklung führt vom primären Narzißmus, bei dem sich das Kind nur auf sich selbst konzentriert und um seine Bedürfnisse kreist, etwa ab dem neunten Lebensjahr zu „fühlen, daß die Bedürfnisse eines anderen Menschen ebenso wichtig sind wie die eigenen“ (H.S. Sullivan, ebd. S.29). Dann erst tritt das ein, was wir mit „Liebe“ bezeichnen und für das Fromm einfühlsame Worte findet.

Regrediert der Mensch jedoch und erreicht nicht die produktive genitale Liebesfähigkeit, entsteht der „sekundäre Narzißmus“, der in extremster Form in die Geisteskrankheit einmündet.

Eine andere Alternative, welche aus der menschlichen Situation entsteht, wird von Fromm als *Transzendenz durch Kreativität oder Destruktivität* beschrieben. Bezogenheit, die aus Liebesgefühlen stammt, führt zu Produktivität und Fürsorge. Jedoch:

Wenn ich kein Leben schaffen kann, dann kann ich es zerstören. Auch indem ich das Leben zerstöre, kann ich es transzendieren (ebd. S.30).

Schaffen und Zerstören,¹⁵⁹ Lieben und Hassen wären Antworten auf das gleiche Bedürfnis nach Transzendenz.

Als dritte Möglichkeit wird die *Verwurzelung durch Brüderlichkeit oder Inzest* angeführt. Nach der Vertreibung aus dem Paradies — das Fromm mit der kindlichen Geborgenheit bei der Mutter vergleicht — muß der Mensch eine neue Heimat suchen. Gelingt es ihm nicht, neue Freunde („Brüder“) zu finden, strebt er zurück in den Schoß der Familie und verfehlt damit die Entwicklung zum Erwachsensein.

Der Autor vermutet, daß aus diesen Gründen im Verlauf der Evolution das Inzesttabu errichtet wurde; nicht — wie Freud annahm —, um dem sexuellen Trieb, mit der Mutter verkehren zu wollen, Einhalt zu gebieten, sondern um dem Heranwachsenden den Weg zur sozialen Einbindung zu weisen.

Freud hatte mit dem Konzept des „Ödipus-Komplexes“ zwar gespürt, daß darin die „Sehnsucht des Mannes nach der Liebe der Mutter“ enthalten ist, aber durch seine einseitig patriarchalische Haltung die Wichtigkeit der Mutter wieder negiert. Fromm korrigiert dies, indem er auf Johann Jakob Bachofen verweist, der die matriarchalische Gesellschaftsordnung (wie sie möglicherweise vor dem Patriarchat geherrscht hatte) mit ihrer größeren Lebens- und Menschenfreundlichkeit und Liebe eindrücklich beschrieben hatte (siehe 3.1).

Fromm schlägt einen umfassenden sozio-politischen und religions-historischen Bogen, um die Auswirkungen des Patriarchats seit der Antike zu schildern. Der patriarchalische Geist führte zu negativen und positiven Ereignissen: Einerseits mündete seit der Renaissance die Befreiung des Menschen in den Siegeszug der Rationalität und trug so wesentlich zu den Erfolgen von Naturwissenschaft, Wirtschaft und Technik bei. Andererseits weisen der Kapitalismus, die Diktaturen, die westlichen monotheistischen Religionen und das moderne Managertum destruktive patriarchalisch-autoritäre Strukturen auf.

Aber auch der matriarchalische Anteil besitzt negative, d.h. regressive Bereiche, die zum emotionalen Inzest führen können:

159 Die Verbindung von Liebe und Haß mit dem Thema der „Bezogenheit“ ist spezifisch psychoanalytisch. Dies hängt wohl damit zusammen, daß der Begriff der „Bezogenheit“ so schwammig ist, daß darunter soziale Verbundenheit wie Antisozialität verstanden werden kann. Das gleiche gilt dann auch für die Transzendenz.

Nachdem es den großen europäischen Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht gelungen war, die „Freiheit von“ in eine „Freiheit zu“ umzuwandeln, wurden der Nationalismus und die Verehrung des Staates zu den Symptomen einer Regression auf die inzestuöse Fixierung. Erst wenn es dem Menschen gelingt, seine Vernunft und seine Liebe weiter zu entwickeln, als es bisher gelungen ist, erst wenn er eine Welt aufbauen kann, die sich auf menschliche Solidarität und Gerechtigkeit gründet, erst wenn er sich im Erlebnis einer universalen Menschenliebe verwurzelt fühlt, wird er zu einer neuen Form menschlicher Verwurzelung hingefunden haben, wird er seine Welt in eine wahrhaft menschliche Heimat verwandelt haben (ebd. S.46).

Zu den existentiellen Bedürfnissen zählt auch die Suche nach der eigenen Identität, wobei die Alternative zwischen *Identitätserleben durch Individualität oder Herdenkonformität* besteht. Noch in unserer Zeit, die vorgibt, größten Wert auf Individualität zu legen, finden sich der weit verbreitete Typus, sich allen Status-Normen anzupassen; Konformität in einem Verein, einem Klub oder in einem Staat vermittelt dann den Einzelnen die Illusion, ein „Ich“ und ein Individuum zu sein.

Die *Suche nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe durch Vernunft oder durch Irrationalität* entspricht dem Frommschen Begriff der Religiosität. Entwicklung geht mit Vernunft einher, während Regression zu Hingabe an „schlechte“ Objekte führt, nämlich solche, welche die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten hemmen oder unterdrücken, z.B. Ideologien bzw. Götzen wie Technik und Sport.

Erst die Befriedigung der positiven Anteile der geschilderten existentiellen menschlichen Bedürfnisse führt zu seelischer und geistiger Gesundheit. Dabei spielt die Gesellschaft eine wesentliche Rolle: Sie kann fördern als auch stören und pathogen wirksam sein. Fromm erläutert hauptsächlich die krankmachenden Faktoren, indem er anschließend eine Analyse des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft vornimmt.¹⁶⁰

3.6. Der Roboter-Mensch des 20. (und 21.) Jahrhunderts

Die Reformbewegungen der vergangenen Jahrhunderte trachteten danach, irrationale Autoritäten (d.h. unfähige Herrschaft nur aufgrund von Erbllichkeit), Ausbeutung, sexuelle Unterdrückung und gesellschaftliche Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Die Liberalen, die Sozialisten und die Psychoanalytiker verwirklichten tatsächlich zahlreiche fortschrittliche Ziele. Jedoch ist der moderne Mensch „seelisch kränker“ (ebd. S.75) als im 19. Jahrhundert; er ist zwar nicht mehr Sklave, sondern eher ein Roboter (Adlai Stevenson), der keine Individualität, keine eigene Meinung und fast kein Selbstgefühl mehr besitzt; man kann ihn relativ leicht manipulieren.

Fromm macht mehrere Entstehungsursachen dafür namhaft: Zum einen die *Quantifizierung und Abstraktion* des Lebens, die darin besteht, alle Dinge unter dem Gesichtspunkt von Zahlen und Mengen zu betrachten und von ihnen das Lebendige abzuziehen. Beispiele dafür sind: „Ich habe mir ein Eigenheim zugelegt“ oder die Überschwemmung war eine „Millionen-Dollar-Katastrophe“. Deutlich ist diese Veränderung auch im Bereich der Kriegsführung zu beobachten: Der moderne Soldat hat es nicht mehr mit sichtbaren Menschen zu tun, die er töten muß, sondern mit „Zielen“, die er mittels Drücken eines Knopfes vernichtet.

Wissenschaft, Geschäftsleben und Politik haben alle Grundlagen und Proportionen eingebüßt, die für den Menschen einen Sinn haben. Wir leben in Zahlen und Abstraktionen. Da nichts mehr konkret ist, ist nicht mehr real (ebd. S.87).

160 Wir werden in Teil 4 (Kulturanalyse und Kulturkritik) diese Ausführungen wieder aufgreifen.

Ein weiterer, zentraler Faktor ist die *Entfremdung* (siehe auch 3.3), die man an den Arbeitern, den Managern, der Bürokratie sowie der ganzen westlichen Gesellschaft beobachten kann. Die Entfremdung zeigt sich unter anderem darin, daß den Menschen die Kontrolle über Politik, Ökologie und Wirtschaft entgleitet und das Verhältnis zum Mitmenschen entartet: Der andere wird — wie man selbst! — als Fremder erlebt, den man fast ausschließlich unter den Gesichtspunkten der Zweckhaftigkeit und des Marktwertes betrachtet. Deshalb nannte Fromm diese Art der Beziehung zu sich selbst (und den anderen) die „Marketing-Orientierung“.¹⁶¹

Diese moderne Form der Entfremdung ist gut am Phänomen der Liebe zu erkennen. Im 19. Jahrhundert dominierte noch die Freude am Besitz (auch einer Frau bzw. eines Mannes). In der Moderne geht es mehr ums Tauschen:

Die Liebe ist oft nichts anderes als ein günstiges Tauschgeschäft zwischen zwei Menschen, die dabei entsprechend ihrem Wert auf dem Personenmarkt soviel wie möglich für sich herausschlagen (ebd. S.106).

Selbst das Leben wird als ein Unternehmen angesehen, das man bilanziert. Manche „Bilanz-Selbstmörder“ stellen eine falsche Gleichung auf, in der sie versuchen, Glück, Lust, Liebe, Leid, Unglück usw. gegeneinander aufzurechnen. Falsch ist diese Bilanz deshalb, weil Lebenswerte nicht sinnvoll quantifizierbar sind: Sonst könnte man mit Recht sagen, daß kein Leben lebenswert sei, da es ohnehin mit dem Tod endet.

Zum modernen Gesellschaftscharakter zählen auch die *anonyme Autorität und Konformität*. Fromm beschreibt anhand von soziologischen Studien detailliert, wie der mittlere Mensch des 20. Jahrhunderts nicht allein sein kann und sich ständig aufgefordert fühlt, mit den anderen zu kommunizieren und „aus sich herauszugehen“.

Ein weiteres Zeichen für die soziale „Anpassung“ ist das völlige Fehlen einer privaten Sphäre und das hemmungslose Reden über seine persönlichen „Probleme“ (ebd. S.113).

Der Autor spricht von einer neuen Art von Über-Ich, das einen „Konformitätsstil“ fordert.

Dazu kommt noch *das Prinzip, jede Frustration zu vermeiden*. Aldous Huxley hatte dies prophetisch vorausgesehen und in seinem Buch *Schöne neue Welt* (1946) zur Devise „Schiebe nie das Vergnügen, das du heute haben kannst, auf morgen auf“ verdichtet.¹⁶² Eine solche „Spaß-Kultur“ konsumiert ständig und bleibt in dieser passiven Haltung dennoch unbefriedigt.

Zur Entfremdung zählt auch das sogenannte *freie Reden*, das nicht nur in den Medien und im Alltag, sondern ebenso bei den Psychologen in ein Gerede und Geplapper übergegangen ist:

„Sich auszusprechen“, ist Mode geworden und zeugt von intellektueller Kultur. Man hat dabei keinerlei Hemmungen, kein Schamgefühl und übt keinerlei Zurückhaltung (ebd. S.120).

In Bezug auf Vernunft, Gewissen und Religion übt Fromm massive Kulturkritik. Die Dummheit hätte in der Neuzeit gewaltig zugenommen, ebenso der Mangel an Wirklichkeitssinn. Der moderne Mensch besitze kein humanistisches Gewissen mehr; dies zeige sich unter anderem auch am zunehmenden Vandalismus der Jugend. Er stimmt mit Arnold Gehlen im Kulturpessimismus überein: Die Gesellschaft marschiere „auf die Barbarei zu“ (ebd. S.125).

Der westliche Religionsglaube ist ebenfalls verkommen:

Genauso wie man die Nächstenliebe durch eine unpersönliche Fairneß ersetzt hat, hat man Gott in einen unerreichbaren Generaldirektor der Universum GmbH verwandelt; man weiß, daß Er da ist, daß Er den Laden schmeißt (wenn dieser vermutlich auch ohne Ihn laufen würde), man

¹⁶¹ Zum erstenmal taucht diese Bezeichnung in Psychoanalyse und Ethik (1947) auf.

¹⁶² Ein typischer Vertreter der 2000er-Generation drückte dies in einem 100-Tage Fernseh-Experiment („Big Brother“) zum wiederholten Male so aus, daß alles „Spasss!“ machen müsse.

bekommt ihn nie zu sehen, doch erkennt man ihn als Chef an, während man selbst seine Arbeit tut (ebd. S.126).

Die Entfremdung von der *Arbeit* ist auch daran zu erkennen, daß der moderne Arbeiter durchschnittlich nach mehr Geld unter den Prämissen von „Faulheit und Passivität“ strebt.

Nicht zuletzt weist die *Demokratie* bedenkliche Mängel auf. Fromm stützt sich hierbei hauptsächlich auf die Aussagen des Nationalökonomen Joseph Alois Schumpeter¹⁶³ (1883-1950), der betonte, daß der „Wille des Volkes“ ähnlich wie in der kommerziellen Werbung manipuliert wird und die mittlere Kultur auf einem niedrigen geistigen Niveau anzusiedeln ist.

Der Autor kommt zum Schluß, daß der entfremdete moderne Mensch von seelischer Gesundheit weit entfernt ist, auch wenn man positive Ansätze, die sich gegen die momentane Situation wehren, nicht leugnen kann. Der machtvollste Produktionsapparat geht zugleich einher mit dem „machtvollsten Vernichtungsapparat ..., den sich ein Wahnsinniger nur ausdenken konnte“ (ebd. S.136). Überdies ist der moderne Mensch nicht glücklich, auch wenn er sich zwanghaft einbläut und einreden läßt: „Jeder ist heutzutage glücklich“ (Huxley in *Schöne neue Welt*) und wenn er unentwegt bemüht ist, sich zu amüsieren und zu konsumieren. Fromm diagnostiziert am mittleren Menschen Angst, latente Depression und Schizophrenie. Auf die Kulturkritik anderer Autoren, die Fromm einbringt, wird in Teil 4 näher eingegangen.

3.7. Wege aus einer kranken Gesellschaft. Die Irrtümer und Widersprüche von Marx.

Im Laufe der Jahrtausende wurden mehrere Lösungsvorschläge gemacht, um aus einer kranken Gesellschaft eine gesündere zu machen. In der westlichen Welt hat sich nach Ansicht Fromms die Eschatologie (*eschaton* = Ende der Tage) des Judentums und Christentums durchgesetzt, auch wenn sie, wie z.B. im Marxismus, antireligiös eingestellt ist. Als Symbol für die Utopie verwendet Fromm den alttestamentarischen Begriff der „messianischen Zeit“.

Der historische Überblick beginnt — wie üblich bei Fromm — mit dem Judentum und dem Christentum. Letzteres würde die Utopie einer gesunden Gesellschaft ins Übernatürliche, d.h. auf den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi, verlegen, während die jüdischen Propheten die Selbstentfaltung der Menschen aus eigener Kraft gefordert hätten.¹⁶⁴

Die Aufklärung lehnte die Religion und den Klerikalismus ab und forderte für eine neue Gesellschaft die Verwirklichung von Vernunft, Freiheit und die Wiederherstellung der menschlichen Würde. Fromm nennt Condorcets Schrift *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*¹⁶⁵ aus dem Jahre 1795 die Basis für den „Glauben an die Vervollkommnung des Menschengeschlechts, die ein neues Zeitalter der Vernunft und des Glücks ohne jede Einschränkung heraufführen werde“ (ebd. S.166). Condorcet beeinflusste nachweislich Saint-Simon, Comte und Proudhon und damit die gesamte moderne Gesellschaftskritik.

Aus der deutschen Aufklärung werden Lessing (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*), Fichte, Hegel und vor allem Karl Marx erwähnt und besprochen.

Noch deutlicher vielleicht als die Ideen vieler anderer Philosophen der Aufklärung ist das Denken von Marx messianisch-religiös in weltlicher

163 Unter anderem stammen von J.A. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (1942); *Geschichte der ökonomischen Analyse* (1954)

164 Diese Interpretation stößt gewiß auf Widerspruch bei orthodoxen jüdischen Kreisen, da auch sie noch auf den Messias warten.

165 Condorcet: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Köln 1976

Sprache ... Mit dem Sozialismus wird das Reich der *menschlichen* Geschichte, der menschlichen Freiheit anbrechen. Die klassenlose Gesellschaft der Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Vernunft wird der Anfang einer neuen Welt sein, auf die sich die gesamte vorangegangene Geschichte zubewegte (ebd. S.166).

Nach der Besprechung der „modernen“ Lösungsversuche durch die totalitären Ideologien (Faschismus, Nazismus und Stalinismus) und dem „Super-Kapitalismus“¹⁶⁶ (Gewinnbeteiligung der Arbeiter am Kapital) legt Fromm großes Gewicht auf die Darlegung der dritten Variante, nämlich des *Sozialismus*, den er, gegen zahlreiche Verleumdungen und Mißverständnissen verteidigend, „als eine der bedeutendsten idealistischen und moralischen Bewegungen unserer Zeit versteht“ (ebd. S.173). Nach einem instruktiven geschichtlichen Abriß und Beschreibung der Entstehung sowie Entwicklung des Sozialismus (Babeuf, Charles Fourier, Robert Owen, Piere Joseph Proudhon, Louis Blanc, Michael Bakunin, Peter Kropotkin, Gustav Landauer) erfolgt eine umfassende Darlegung der Sozialismus-Lehre von Karl Marx und Friedrich Engels.

Marx übernahm von seinen Sozialismus-Vordenkern und Zeitgenossen eine Reihe sinnvoller Gedanken. Aber er beging auch zahlreiche Irrtümer, die sich im Verlauf der Geschichte als tragisch erwiesen. Einerseits stimmte er mit Proudhons antistaatlichen und antizentralistischen Gedanken überein, verfocht aber dogmatisch und intolerant die Ansicht, daß die Arbeiterklasse die Macht im Staat zuerst erringen müsse, um anschließend den Staat überflüssig machen zu können. Lenin folgte dieser Linie und ebnete damit Stalin den Weg, der eine zentralistische Staatsdiktatur brutalsten Ausmaßes verwirklichte.

Ein anderer Widerspruch lag darin, daß Marx zwar von den erforderlichen Änderungen der ökonomischen und sozialen Bedingungen überzeugt war, aber als Bürgerlicher den politischen Umsturz für primärer und damit wichtiger einschätzte.

In dieser Beziehung waren Marx und Engels in ihren Ideen mehr „bourgeois“ als Männer wie Proudhon, Bakunin, Kropotkin und Landauer (ebd. S.181).

Fromm stimmt hier mit Martin Buber überein, der in seinem Buch *Pfade in Utopia*¹⁶⁷ (1950) eine bewundernswerte Analyse des Sozialismus und Kommunismus vorgenommen hatte, von der unser Autor viel profitierte.¹⁶⁸ Einerseits trat Marx für dezentralisierte Kommunen ein, andererseits befürwortete er gewaltsame Revolutionen und, wenn erforderlich, auch Kriege, um (danach) die übernationale und klassenlose Gesellschaft durchsetzen zu können.

Am meisten Kritik übt Fromm an der fehlenden psychologischen Einsicht von Marx in die menschlichen

Leidenschaften und Strebungen, die in der Natur des Menschen und in den Bedingungen seiner Existenz verwurzelt sind und selbst die mächtigste Triebkraft für die menschliche Entwicklung darstellen (ebd. S.183).

Marx verlor sich in seinen ökonomischen Studien (bestes Beispiel: *Das Kapital*) und blieb dem bürgerlichen Optimismus verhaftet, der zu naiv an das Gute im Menschen glaubt und daher die Chance zur Verwirklichung des Sozialismus falsch einschätzte. Die Entwicklung hat überdeutlich gezeigt, daß es keinesfalls genügt, nur die Produktionsmittel zu sozialisieren; im Gegenteil: Der Staat und die Bürokratie übernahmen schließlich den Besitz und agierten damit wie Kapitalisten.

Nach Angaben von Kennern seiner Schriften und Briefe scheint Marx in seinen letzten Jahren unter der Einwirkung von Bachofen und Morgan wieder verstärkt daran gedacht zu haben, daß neben einer politischen und ökonomischen Veränderung vor allem das Individuum sich selbst ändern muß,

166 Siehe Teil 4

167 Buber, Martin: *Pfade in Utopia* (1950). In: *Werke*, Bd.1, München/Heidelberg 1962

168 Zwischen Fromm und Buber bestehen noch weitere Übereinstimmungen: Beide waren Anhänger des Chassidismus und Sozialismus. Buber bekannte sich allerdings zeitlebens zum Judentum und zum Staat Israel, in dem er lebte, lehrte und starb.

daß eine bessere Gesellschaft nicht von Menschen ins Leben gerufen werden kann, die sich nicht zuvor selbst moralisch gewandelt hatten (ebd. S.184).

3.8. Der kommunitäre Sozialismus als Weg zu einer gesunden Gesellschaft

Den Hauptanteil des Buches *Wege aus einer kranken Gesellschaft* nimmt das Kapitel „Der kommunitäre Sozialismus als Weg zu einer gesunden Gesellschaft“ ein. Bisher konnten die Vorschläge zur Veränderung nicht greifen, da sie nur einzelne Faktoren berücksichtigten und andere vernachlässigten. Fromm tritt deshalb für eine *integrierte* Lösung ein, die politische, ökonomische, soziale und individuelle psychisch-geistige Veränderungen einbezieht.

Der Mensch ist eine Einheit, sein Denken, sein Fühlen und seine Lebenspraxis sind untrennbar miteinander verbunden. Er kann in seinem Denken nicht frei sein, wenn er nicht auch emotional frei ist; und er kann emotional nicht frei sein, wenn er in seiner Lebenspraxis, in seinen ökonomischen und sozialen Beziehungen abhängig und unfrei ist (ebd. S.191).

Die Heilung einer kranken Gesellschaft geht auf demselben Wege wie bei einer Einzelperson vor sich: Es müssen die Faktoren, welche eine produktive Orientierung verhindert und irrationale inzestuöse, destruktive und ausbeuterische Leidenschaften erzeugt haben, analysiert und verändert werden. Erst dann kann das jedem Menschen angeborene

Streben nach seelischer Gesundheit, nach Glück, Harmonie, Liebe und Produktivität (ebd. S.193)

sich entfalten. Der kommunitäre Sozialismus sei „die einzige konstruktive Lösung“ (ebd. S.194), die das Wirtschafts- und Gesellschaftssystem derart organisieren könnte, daß die Menschen nicht mehr als Mittel zum Zweck benutzt und die menschliche Solidarität, Vernunft und Produktivität gefördert werden.

In den kommunistischen Ländern wurden die Produktionsmittel und deren Verteilung sozialisiert und durch eine zentralisierte Planwirtschaft dirigiert. Ökonomisch wurden auf diese Weise zwar z.B. in der UdSSR beachtliche Erfolge erzielt, jedoch blieb die Humanität auf der Strecke. Die stärkere Reglementierung erzeugte einen noch hochgradigeren Totalitarismus; die Entfremdung hielt an.

Ein anderes Beispiel für sozialistische Mißerfolge war England, das einen Fünftel der Industrie unter der Labour-Regierung verstaatlichte. Positiv war einzig, daß das Gesundheitswesen allen Bürgern ärztliche Versorgung garantieren konnte. Aber es zeigte sich, daß durch diese Veränderungen noch keine neue Lebensform mit mehr Solidarität, Vernunft und weniger Entfremdung entstand.

Fromms Alternative des „kommunitären Sozialismus“ möchte die bürgerlich verengte Sicht auf Eigentum und Besitz überwinden und die „gesellschaftliche und menschliche Situation des Arbeiters bei seiner Arbeit und die Art seiner Beziehung zu seinen Arbeitskollegen“ besonders berücksichtigen:

Ziel all dieser verschiedenen Formen des Sozialismus, den wir als „kommunitären Sozialismus“ bezeichnen können, war eine Organisation der Industrie, in der *jeder arbeitende Mensch ein aktiver und verantwortlicher Partner ist, in der die Arbeit attraktiv und sinnvoll ist und in der nicht das Kapital die Arbeiter in seinen Dienst stellt, sondern die Arbeiter das Kapital* (ebd. S.198).

Fromm fand zahlreiche seiner Auffassungen bei den Syndikalisten, den Anarchisten und

den Gilden-Sozialisten¹⁶⁹ bestätigt. Letztere verlangen unter anderem die direkte Leitung und Kontrolle der Arbeit sowie die Produktion durch die Arbeiter selbst.

Ausführlich und unter Zuhilfenahme zahlreicher statistischer Untersuchungen befaßt sich Fromm mit den Einwänden gegen den kommunitären Sozialismus. Dabei geht es hauptsächlich um Argumente, die sich auf die moderne automatisierte und uninteressante Arbeit, dann auch auf die Motivationskriterien wie höherer Lohn, Status und Prestige und die angebliche Neigung zur Faulheit des Menschen beziehen.

Ein fünfjähriges, inzwischen klassisch zu nennendes Experiment, das Elton Mayo¹⁷⁰ in einer Chicagoer Elektro-Fabrik durchführte, beantwortete diese kritischen Einwürfe recht eindeutig: Es sind *Interesse und Mitbestimmung*, welche die arbeitenden Menschen am stärksten motivieren. Es wurde eine Gruppe von Fabrik-Arbeiterinnen — die eine monotone Arbeit verrichteten — in diesem Experiment eingesetzt, die mehrere technische und organisatorische Veränderungen in diesem Zeitraum erlebten, aber auch mitgestalten durften. Es stellte sich heraus, daß nicht die Verkürzung oder Verlängerung der Ruhepausen, die Arbeitszeitverkürzung oder der servierte Tee zur Produktionsverbesserung führte, sondern die Mitverantwortung und das Interesse der beteiligten Frauen. Mit anderen Worten: Der *soziale Faktor* war ausschlaggebend.

Zahlreiche andere und modernere Untersuchungen, die von Fromm zitiert werden, bestätigen die These, daß der soziale Aspekt der Arbeitssituation über Entfremdung, Krankheit, Sinnlosigkeitsgefühle, Ängste und Destruktivität entscheidet.

Doch es blieb nicht nur bei der Theorie. In Frankreich, Belgien, der Schweiz und Holland entstanden im 20. Jahrhundert etwa 100 *Werkgemeinschaften (Communautés de travail)* in der Industrie und der Landwirtschaft, welche die Ideen des kommunitären Sozialismus zu verwirklichen versuchten. Fromm beschreibt als Beispiel für viele eingehend eine sehr erfolgreiche Uhrengehäuse-Herstellungs-Fabrik in Frankreich (Boimondau).

Es ist vor allem Claire Huchet-Bishop¹⁷¹ zu verdanken, daß wir über diese Fabrik und die übrigen Werkgemeinschaften so gute Kenntnisse besitzen. Sie analysierte diese von Marcel Barbu gegründete Fabrik (an deren Gewinn die Arbeiter beteiligt und besser als andere Industriearbeiter bezahlt wurden) und deren Verhaltenskodex, der sich nach jahrelangen Auseinandersetzungen als „ethisches Minimum“ heraus kristallisierte. Die zehn Gebote von Boimondau bestehen aus folgenden moralischen Ansprüchen:

Du sollst deinen Nächsten lieben. Du sollst nicht töten. Du sollst nicht stehlen. Du sollst nicht lügen. Du sollst dein Versprechen halten. Du sollst dein Brot im Schweiß deines Angesichts verdienen. Du sollst deinen Nächsten, seine Person und seine Freiheit achten. Du sollst Achtung vor dir selber haben. Du sollst zuerst in dir selbst alle Laster bekämpfen, die den Menschen erniedrigen, und alle Leidenschaften, die ihn in Knechtschaft halten und die dem sozialen Leben abträglich sind: Stolz, Geiz, Wollust, Begehrlichkeit, Schlemmerei, Zorn und Faulheit. Du sollst daran festhalten, daß es Güter gibt, die wertvoller sind als selbst das Leben: Freiheit, Menschenwürde, Wahrheit und Gerechtigkeit (ebd. S.215).

Auf dieses ethische Minimum verpflichtete sich die Fabrikbelegschaft freiwillig.

Die zweite Entdeckung der Arbeitsgemeinschaft war ihr *Hunger nach Bildung*. Die Weiterbildung, die sie mit eingesparter Arbeitszeit finanzierte, war erfolgreich und breit gestreut: Physik, Literatur, Musik, Marxismus, Christentum usw. Es wurden Arbeitsgruppen unter anderem zu Themen wie Weltanschauung, Bildung, Kunst (Theater, Gesang, Foto), Gemeinschaftsleben, gegenseitige Hilfe, Familie und Gesundheit gegründet und regelmäßig frequentiert.

Die Organisation der Fabrik bestand aus einer Mischung von *Zentralisation und*

169 Bei den Gilden-Sozialisten bezieht sich Fromm hauptsächlich auf die Veröffentlichung von Cole, G.D.H. und Mellor, W.: *The Meaning of Industrial Freedom* (London 1918); deutsch: *Gildensozialismus*, Köln 1921

170 Mayo, Elton: *The Human Problems of an Industrial Civilization*. New York 1933

171 Huchet-Bishop, Claire: *All Things Common*. New York 1950

Dezentralisation, wobei darauf geachtet wurde, daß die „Chefs“ regelmäßig ausgetauscht wurden und Kontrollen existierten. Einrichtungen wie Generalversammlung, Generalrat, Direktionsrat, Schiedsgericht, Kontaktversammlung und Nachbarschaftsgruppen zählten zu den dezentralisierten Strukturen.

Einige Zitate von Gemeinschaftsmitgliedern zeigen, daß die Ansichten von Atheisten, Katholiken, Materialisten und Humanisten respektiert und toleriert wurden und sie sich dabei wohl und glücklich fühlten.

Eine andere Werksgemeinschaft als Boimondau prangerte unter anderem die bürgerliche Moral und das kapitalistische System an, welche die Menschen „moralisch, körperlich, intellektuell und materiell“ verelenden.

Ziel der Werksgemeinschaft ist es, die volle Entwicklung des Menschen zu ermöglichen. Die Genossen der RG (der Werksgemeinschaft) erklären, daß dies nur in einer Atmosphäre von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit möglich ist (ebd. S.221).

Fromm ist sich bewußt, daß diese hehren Worte und Ziele oft mißbraucht wurden und noch werden. Deshalb möchte er sie detailliert mit Inhalt füllen. Er faßt die Ergebnisse in fünf Punkten zusammen: 1. Die Werksgemeinschaften kehren keinesfalls zu primitiver Arbeitstechnik zurück, sondern verwenden modernste Verfahrensweisen. 2. Aktive Beteiligung der Einzelnen widerspricht nicht einer gewissen notwendigen Zentralisation. 3. Die Lebenspraxis und nicht die Ideologie entscheidet über die Tätigkeit (deshalb herrscht Toleranz vor). 4. Arbeit, soziale und kulturelle Betätigung werden integriert: „Die künstlerische und wissenschaftliche Betätigung ist ein integraler Bestandteil der Gesamtsituation“ (ebd. S.223). 5. Die Entfremdung ist überwunden, wenn die Arbeit zu einem sinnvollen Ausdruck menschlicher Energie geworden ist.

Fromm verweist noch auf andere Formen dieses alternativen Lebensstils (Owens Gemeinschaften, die Mennoniten, Hutteriten, Kibbuzim usw.)¹⁷² und betont, daß hierbei keine unrealen Utopisten am Werk gewesen waren, sondern Menschen mit Phantasie und realistischem Sinn für das Mögliche. Interessant ist auch der Hinweis auf A. Olivetti, den Mit-Inhaber der gleichnamigen größten Schreibmaschinenfabrik Italiens, der ebenfalls Pläne ausarbeitete, wie die Gesellschaft durch von ihm gegründete Gemeinschaftszentren verbessert werden könnte.

Die Möglichkeiten zur wirtschaftlichen Neugestaltung der Gesellschaft werden durch die Ausführungen von weiteren Fachleuten komplettiert. Fromm erwähnt unter anderem G. Friedmann¹⁷³ (1946) und Alfred Weber¹⁷⁴ (1943). Letzterer — ehemals Fromms Lehrer an der Heidelberger Universität — fordert neben der wirtschaftlichen Veränderung auch „eine neue menschliche Kristallisation“ (ebd. S. 226). F. Tannenbaum¹⁷⁵ (1952) schlägt vor, daß die Gewerkschaften so viele Aktien des Unternehmens, das sie vertreten, aufkaufen, damit sie die Aufsicht über das Management erhalten. C.A.R. Crosland¹⁷⁶ (1953) tritt ebenfalls für die Beteiligung der Arbeiter am Entscheidungsprozeß ein.

Konsens besteht mit denjenigen, welche den freien Markt und die Kleinunternehmen unangetastet lassen möchten. Nur das Prinzip sollte sich ändern: Eine demokratische Kontrolle hätte die Aufgabe, nicht den Profit, sondern die gesellschaftliche Nützlichkeit zu favorisieren. Auch das Einkommen bräuchte nicht allgemein gleich zu sein, aber jeder müßte ein garantiertes Mindesteinkommen für eine menschenwürdige Existenz erhalten.

Nach den wirtschaftlichen kommen die *politischen Neugestaltungen* zur Sprache. Die Demokratie kann sich in einer entfremdeten Gesellschaft nicht bewähren, da der

172 Als Literatur hebt der Autor Kratu, C.; Fretz, J.W. und Kreider, R.: Altruism in Mennonite Life. In: Sorokin, P.A. (Hrsg.): Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth. Boston 1954, hervor.

173 Friedmann, G.: Machine et humanisme. Paris 1946, und: Zukunft der Arbeit (1950). Köln 1953

174 Weber, Alfred: Der Dritte oder der Vierte Mensch. München 1943

175 Tannenbaum, F.: A Philosophy of Labor. New York 1952

176 Crosland, C.A.R.: The Transition from Capitalism. In: Crossman (Hrsg.): New Fabian Essays, London 1953

Stimmbürger keine eigene Überzeugung und keinen eigenen Willen mehr besitzt; er wird von Propagandisten manipuliert. Alles, was er sieht oder hört, ist von den kapitalistischen „Apparatschiks“ geplant, geschönt und zweckmäßig eingesetzt.

In unserem Zeitalter der Konformität gilt die Regel, daß die Mehrheit immer recht hat und der Minderheit ihren Willen aufzwingen darf. Ein Produkt wirbt deshalb mit folgendem Slogan: „Zehn Millionen Amerikaner können sich nicht irren“ (ebd. S.237). Aber gerade das ist ein Irrtum, denn bisher hatten stets Minderheiten, d.h. Einzelne, bessere Ideen eingebracht.

Nach Ansicht Fromms genügt es nicht, dem Volk das allgemeine Wahlrecht zu verleihen. Wichtige, von allen getragene Entscheidungen könnten nur in Versammlungen getroffen werden, die nicht mehr als 500 Personen umfassen. Voraussetzungen dafür wären persönliche Kontakte, Wissen um und direkter Einfluß auf wichtige Entscheidungen. Zweckdienlich wären dezentralisierte Gemeindeversammlungen durch Aufteilung der Bevölkerung in Wohnbezirke oder Arbeitsplatz-Gruppen (*face-to-face-groups*). Einmal monatlich sollten sie sich treffen und Funktionäre sowie alljährlich wechselnde Ausschüsse wählen. Auf dem Programm stünden Erörterung der wichtigsten lokalen und nationalen politischen Fragen. Politisch unabhängige „Kultur-Agenturen“ hätten die Aufgabe, Informationen zu verbreiten. Diese Agenturen benötigten kompetente und moralisch integere Fachleute aus Kunst, Wissenschaft, Religion, Wirtschaft und Politik.

Abstimmungen fänden nach Aufklärung in kleinen Gruppen statt, deren Urteil der Zentralregierung als eine Art „Unterhaus“-Entscheid zugeleitet würde. Die Exekutive setzte anschließend diese Ergebnisse in die Tat um. In letzter Instanz jedoch sollte stets der Wille des Unterhauses, d.h. des Volkes, den Ausschlag geben¹⁷⁷.

Die abschließend von Fromm vorgeschlagenen *kulturellen Neugestaltungen* besitzen im Rahmen einer neuen Gesellschaftsordnung einen eminent wichtigen Stellenwert. Neue Ideale oder geistige Zielsetzungen wären dabei nicht das Problem, da sie seit Jahrhunderten existieren. Die großen Lehrer der Menschheit hätten im Großen und Ganzen dasselbe als ethischen Kanon vorgeschlagen. Wesentlich dabei sei die Wandlung des Herzens, ein „neuer Ernst und neue Hingabe“ (ebd. S.240).

Es ist die Sache der *Erziehung*, diese Ziele zu verwirklichen. Aber wie unzulänglich die Pädagogik ist, wird an allen Ecken und Enden sichtbar: Anpassung an das herrschende System sei, so schreibt Fromm, ihr größtes Anliegen, wobei die individuelle Entfaltung stark behindert oder verunmöglicht wird. Es wäre z.B. auch ein grundlegender Fehler, die Aus- und Fortbildung mit 18 Jahren abzuschließen, da das meiste Schulwissen nur auswendig gelernt wird und in der Praxis wieder verloren geht.

Erwachsenenbildung sollte auf die gesamte Bevölkerung ausgeweitet werden. Fromm plädiert für eine „*kollektive Kunst*“, wobei er dies mit weltlichen Ritualen vergleicht.

Es handelt sich dabei darum, *daß wir mit unseren Sinnen auf eine sinnvolle, gekonnte, schöpferische und aktive Weise gemeinsam auf die Welt reagieren*. In dieser Beschreibung kommt es auf das Wort *gemeinsam* besonders an, das den Begriff der „kollektiven Kunst“ von der Kunst im modernen Sinn unterscheidet (ebd. S.243).

Mit Ritualen sind gemeinsame Tätigkeiten (nicht Konsumieren) gemeint, die aktive und schöpferische Teilnahme und „sinnvolles Ausagieren bedeutsamer Antworten auf das Leben“ beinhalten. Kollektive Kunst soll die „atomistische in eine kommunitäre Gemeinschaft“ verwandeln, sonst bleiben wir Teilnehmer einer „einsamen Masse“ (David Riesman).

Konkret schlägt Fromm als „kollektive Kunst“ ab dem Kindergarten gemeinsames Tanzen, Singen, Theateraufführungen, Konzerte usw. vor. Allerdings bezweifelt der Autor, daß die Menschen, die er als „atomisiert, entfremdet und ohne ein echtes Gemeinschaftsgefühl“ (ebd. S.245) beschreibt, bereits heute fähig sind, diese

177 Nisbet, Robert A.: The Quest for Community. New York 1953

Veränderungen in Angriff zu nehmen. Es müßte die gesamte „Struktur unseres Bildungswesens und unseres kulturellen Lebens“ (S.245) verändert werden.

Eigentlich besäßen die monotheistischen *Religionen* sämtliche Voraussetzungen für die Neuerungen, da sie auf der „humanen Ethik“ beruhen. Ihre Aufgabe wäre es, nicht um irgend ein Gottesbild zu kämpfen, sondern „ihre Vorstellung von Gott ernst“ zu nehmen, d.h. die modernen Götzen Macht und Staat (in den autoritär regierten Ländern) sowie die Idole Maschine und Erfolg (in den kapitalistischen Länder) zu entmachten und zu stürzen.

Fromm glaubt, daß die „theistischen Vorstellungen in der zukünftigen Entwicklung der Menschheit verschwinden“ (ebd. S.246) werden. Eine „neue Religion“ würde sich universalistisch auf der Basis einer einigen Menschheit definieren. Sie enthielte die bekannten humanistischen Lehren mit dem Nachdruck „auf der Lebenspraxis und nicht auf der Glaubensdoktrin“.

Die neuen künstlerischen Ausdrucksformen könnten die Ehrfurcht vor dem Leben und die Solidarität aller Menschen fördern. Wie Julian Huxley¹⁷⁸ wartet Fromm auf diese neue Religion, die man nicht erfinden kann. Aber:

Sie wird mit dem Erscheinen eines neuen großen Lehrers ins Leben treten, wie sie auch in früheren Jahrhunderten erschienen sind, wenn die Zeit reif war (ebd. S.246).¹⁷⁹

3.9. Fromms sozialistisches Manifest und Programm aus dem Jahre 1960: *Den Vorrang hat der Mensch!*

Fromm engagierte sich seit 1957 aktiv in der Politik, als er mit anderen zusammen „SANE“, die größte Friedensbewegung der USA gründete. Damals trat er auch der Sozialistischen Partei bei und versuchte, ihr 1958 auf dem Nationalen Parteitag ein neues (das hier vorliegende Buch *Den Vorrang hat der Mensch!*¹⁸⁰) Programm zu geben. Verschiedene Widerstände, vor allem bürokratischer Natur, brachten Fromms Bemühungen zu Fall und derart ins Stocken, daß er wieder aus der SP-SDF (Socialist Party – Social Democratic Federation) austrat.

Die US-Gesellschaft prosperiert zwar in einigen Bereichen, da sehr viel mehr Menschen als früher Luxusgüter besitzen, weniger lange arbeiten und die Freizeit mit Sport, Fernsehen und Kino füllen können. Aber diese Industriegesellschaft wird von Bürokratie-Managern regiert; Fromm spricht von einem „Neo-Feudalismus“, in dem riesige Unternehmen die Macht innehaben und praktisch alle Beteiligten zu Automaten und Sklaven degradieren. Die „Basis“, d.h. die Arbeiter und Angestellten, besitzen trotz demokratischer Regierungsform kaum echte Entscheidungsmöglichkeiten.

Die progressiven Ideale, welche die modernen Demokratien anfangs verwirklichten wollten, waren Freiheit, Gerechtigkeit, Eintracht, Harmonie, Frieden und die Vervollkommnung des Menschen. Heute jedoch verbindet man mit dem Gedanken des Fortschritts fast ausschließlich die Produktion von Dingen anstelle der Förderung des Menschen:

Was noch vor fünfzig Jahren die größte Kritik am Sozialismus war — daß er zu Uniformität, Bürokratie, Zentralisierung und zu einem seelenlosen Materialismus führen würde —, ist im heutigen Kapitalismus Wirklichkeit geworden (ebd. S.24).

Auch der Sozialismus als „bedeutsamste humanistische und geistige Bewegung in Europa und Amerika“ (ebd. S.28) hatte die menschliche Vervollkommnung als Ziel auf seine Fahnen geschrieben; er war gegen das Horten von Kapital und Besitz angetreten

178 Huxley, Julian: Die Grundgedanken des evolutionären Humanismus. In: Der evolutionäre Humanismus (1961). München 1964

179 Der Verdacht liegt nahe, daß Fromm durch die Wiederholung seines Begriffes der Religion hofft, dadurch neue Anhänger gewinnen zu können. Auf diese Weise entstehen aber wahrscheinlich nur Proselyten, d.h. nicht wirklich Bekehrte.

180 EF: Den Vorrang hat der Mensch (1960). In: GA Bd.5, S.19

und nahm auch Stellung gegen die Konzentration von Reichtum bei einigen wenigen, da dies zu Maßlosigkeit und Machtwahn führt. Schließlich hatte er auch vor, den Staat abzuschaffen, um in einer klassenlosen Gesellschaft jedem Individuum freie Entwicklung zu ermöglichen. Nur noch Dinge, aber nicht mehr der Mensch sollte verwaltet werden.

In Wirklichkeit, d.h. in den kommunistischen Staaten, entwickelte sich der Sozialismus jedoch zu einem Staatskapitalismus, der wie der westliche Kapitalismus nur nach Profit, Luxus und Besitz strebt. Regiert werden beide Staatsformen in der Regel von einer Bürokratie, da der Terror und die Diktatur dort überflüssig wurde, wo genug Reichtum und Zerstreuung für die Bürger vorhanden war.

Fromm faßt die nötigen Veränderungen folgendermaßen zusammen: Prinzipiell müßte der humanistische Sozialismus eindeutig erklären und darauf hinarbeiten, daß der Mensch der höchste Wert ist, dessen Beziehungen, die Arbeit und die persönliche wie auch politische Freiheit seiner Entfaltung dienen. Jeder Mensch hat aber auch die Freiheit zu aktiver und verantwortlicher Mitarbeit im Sozialen. Produktion und Konsum sind nicht Selbstzweck, sondern müssen dem Nutzen für die Menschen untergeordnet sein: Nicht für möglichst viele Waren, sondern für sozio-kulturell produktive Menschen sollte am meisten Energie und Arbeit aufgewendet werden. Über das Politische hinaus soll der Mensch auch teilnehmender Demokrat am Wirtschaftsleben sein. Somit darf er nicht nur bei kleinen Betrieben, sondern auch bei großen und mächtigen Industrien mitbestimmen. Dies gelingt nur in einer größtmöglichen Dezentralisierung.

Zu den Teilzielen auf dem Weg zu einer sozialistischen Gesellschaft gehören die eben erwähnte Dezentralisierung, die Kontrolle des Staates durch die Bürger, das Zerschlagen der gesellschaftlichen und politischen Macht der Großunternehmen und freiwillige Zusammenschlüsse im Bereich von Produktion und Handel sowie kulturelle und gesellschaftliche Aktivitäten.

Paritätisch zusammengesetzte Verwaltungs- und Kontrollorgane, Zusammenarbeit mit Gewerkschaften und Verbraucherverbänden, Gruppenentscheidungen über Produktion, Preise und Verwendung der Gewinne sowie Steuerbegünstigung von kooperativen kleinen Unternehmen sind weitere praktische Vorschläge Fromms. Grundlegende Dienste wie Ölindustrie, Banken, Rundfunk, Fernsehen, medizinische Versorgung und Transportwesen sollten verstaatlicht werden.

Nationale Souveränität und Streitkräfte sollten abgebaut und ein „Commonwealth der Nationen“ errichtet werden.

Die Pädagogik des kommunitären Sozialismus visiert einen freien, kritischen, sich des Lebens erfreuenden und produktiven Menschen an, der sich nicht mehr irrationalen, d.h. auf Macht und Ausbeutung beruhenden Autoritäten unterwirft. Rationale Autoritäten, also Wissenschaftler, Lehrer und Vorbilder mit kompetentem Wissen und Können sind natürlich weiterhin erwünscht.

Auf Bildungsmöglichkeiten intellektueller und künstlerischer Art wird nachdrücklich Wert gelegt. Die Gleichberechtigung der Rassen und Geschlechter ist selbstverständlich, ebenso die freie Religionsausübung „bei einer völligen Trennung von Kirche und Staat“ (ebd. S.36).

Abschließend gibt Fromm im *Programm* der SP-SDF vor, wie Demokratie, Humanität, Erziehung, Politik, Dezentralisierung, Modellunternehmen, Ökonomie-Kontrolle, Internationalität, Gründung von staatseigenen Betrieben, Ausgaben für Wohnungs-, Straßen und Krankenhausbau und Kultur praktisch geregelt werden könnten.

Das Manifest endet mit einem flammenden Aufruf Fromms an die Bürger, sich zu entscheiden zwischen Atombombe, Langeweile und Leere oder aber

eine neue Welt zu schaffen, die zwar kein Paradies sein wird, aber doch ein Ort für die volle Entfaltung aller im Menschen angelegten Möglichkeiten, eine Welt der Freude und Kreativität ... Sozialismus muß radikal sein. Radikalsein heißt an die Wurzel gehen; und die Wurzel ist der Mensch. ... Der Sozialismus möchte den Menschen, den ganzen, schöpferischen, wirklichen Menschen wieder in den Sattel heben (ebd. S.40/41).

4. Kulturanalyse und Kulturkritik

4.1. Geschichtliches und Begriffsklärung

4.1.1. Zur Geschichte der Kulturkritik

Fromm zählt zu den Autoren, die schon in frühen Jahren ihr Zeitalter, die Politik und die Gesellschaft mit wachen Augen betrachteten. Dazu prädestinierten ihn mehrere Faktoren: Als Angehöriger einer jüdischen Minderheit, als Psychoanalytiker und als marxistischer Sozialist stand er vielfach außerhalb der und quer zur bestehenden Sozietät, was ihn befähigte, das kommende Unheil rechtzeitig vorherzusehen. Voraussetzungen dafür schuf er sich durch soziologische und historische Studien, die Thema dieses Teiles sind.

In zahlreichen Werken, unter anderem in *Wege aus einer kranken Gesellschaft*¹⁸¹ (1955), offenbarte Fromm die Lehrmeister seines kulturkritischen Schaffens. Aus verständlichen Gründen interessierten ihn vor allem humanistisch, anarchistisch und sozialistisch eingestellte Kulturanalytiker und Kulturkritiker; jedoch figurieren darunter auch religiöse Autoren wie Albert Schweitzer.

Der Anarchist Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) z.B. sprach von einer zukünftigen „kompakten Demokratie“, die zwar auf der Diktatur der Masse gründet, aber den Einzelnen keine Macht gibt. Seine Zivilisations-Kritik gipfelt in der Voraussage:

Es (Europa) steht am Anfang eines Zeitalters brutaler Gewalt und der Verachtung von Grundsätzen ... Dann wird der gewaltige Krieg der sechs Großmächte beginnen (ebd. S.149).

Pessimistische Kulturkritiken stammen von Charles Baudelaire¹⁸² („Die Welt geht ihrem Untergang entgegen“, 1851), Leo Tolstoi¹⁸³ („heute verderben Elektrizität, Eisenbahnen und Telegraph die ganze Menschheit“), Henry Thoreau¹⁸⁴ (die Geschäftigkeit und das Geldverdienen verdeckt und vernichtet jede kulturell sinnvolle Beschäftigung) und Emile Durkheim¹⁸⁵ („Sinnlosigkeit des endlosen Vorwärtsstrebens“; Leben in einer „Anomie“, d.h. dem Fehlen eines sinnvollen und strukturierten gesellschaftlichen Lebens). Jakob Burckhardt schließlich prophezeite für das 20. Jahrhundert furchtbare Kriege und Revolutionen.

Im 20. Jahrhundert nahm der britische Sozialist R.H. Tawney¹⁸⁶ einige Gedanken Fromms vorweg. Tawney prangerte nämlich bereits 1920 die Beherrschung des Menschen durch die Dinge, die Interesselosigkeit der Arbeiter an ihrer Tätigkeit und die Dominanz des Ökonomischen an. Ähnliche Gedanken äußerten Elton Mayo¹⁸⁷ und Frank Tannenbaum¹⁸⁸, wobei der letztere das Hauptgewicht weniger als Tawney auf das Mitbestimmungsrecht der Arbeiter als auf die Bedeutung der Gewerkschaften legte. Lewis Mumford¹⁸⁹ („letzten Endes kann eine solche Zivilisation nur einen Massenmenschen erzeugen“) und A.R. Heron, ein Befürworter des Kapitalismus, stimmen schließlich darin überein, daß automatische und langweilige Arbeitsverrichtung die menschlichen Fähigkeiten verkümmern läßt.

Zu den kulturkritischen Vorbildern zählen auch Aldous Huxley, Albert Schweitzer und Albert Einstein. Huxleys *Schöne neue Welt*¹⁹⁰ aus dem Jahre 1931 schildert z.B. eine automatisierte Welt 600 Jahre nach Ford, d.h. etwa im Jahre 2600, die „unverkennbar

181 EF: Wege aus einer kranken Gesellschaft. In: GA Bd.4

182 In: Löwith, Karl: Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx. In: Social Research, 21 (1954), S.204-230

183 In: Fülöp-Miller, R. und Eckstein, F.: Tolstois Flucht und Tod, Berlin 1925

184 Thoreau, Henry: Life without Principle (1863). In: The Portable Thoreau (Hrsg. Carl Bode), New York 1947

185 Durkheim, Emile: Der Selbstmord (1897). Neuwied/Berlin 1973

186 Tawney, R.H.: The Acquisitive Society (1920). New York 1920

187 Mayo, Elton: The Human Problems of an Industrial Civilization. New York 1933

188 Tannenbaum, Frank: Eine Philosophie der Arbeit (1952). Nürnberg 1954

189 Mumford, Lewis: The Conduct of Life. New York 1951

190 Huxley, Aldous: Schöne neue Welt (1931). Frankfurt/Hamburg 1955

verrückt ist und sich trotzdem nur in Einzelheiten und bis zu einem gewissen Grad von der realen Welt etwa im Jahre 1954 unterscheidet“ (ebd. S.158).

Albert Schweitzer¹⁹¹ wiederum ruft zum Widerstand gegen den Zeitgeist, zum „geistigen Erwachen und dem ethischen Wollen“ und zu einer humanistischen Kulturgesinnung auf. Albert Einstein beschreibt in einem Artikel „Warum Sozialismus?“¹⁹² aus dem Jahre 1949 die moderne Krise folgendermaßen:

Unwissentlich Gefangene ihres eigenen Egoismus, fühlen sie (die modernen Menschen) sich unsicher, vereinsamt und der naiven, einfachen und unkomplizierten Lebensfreude beraubt. Der Mensch kann in seinem so kurzen und gefährvollen Leben nur einen Sinn finden, wenn er es dem Dienst an der Gesellschaft widmet (ebd. S.163).

4.1.2. Normal, gesund, krank oder neurotisch — gelten diese Begriffe auch für die Gesellschaft?

Psychologische Themen, die den Einzelnen betreffen, sind in jedem Fall sozialpsychologisch relevant, besteht die Gesellschaft doch aus Individuen. Da nicht nur neurotische, sondern alle Menschen Lebensprobleme haben, erhebt sich die Frage, ob eine Gesellschaft ebenfalls gesund, krank oder neurotisch genannt werden darf.

Man könnte, so Fromm, von zwei verschiedenen Standpunkten her argumentieren: 1. Von einer funktionierenden Gesellschaft aus gesehen gilt derjenige als normal oder gesund, der die ihm zufallende Rolle richtig ausfüllt, d.h. arbeitet und für das Fortbestehen der Gesellschaft durch Nachkommen sorgt — hier dominieren die gesellschaftlichen Erfordernisse. 2. Vom Standpunkt des Individuums aus bedeutet Gesundheit und Normalität „ein Optimum an Wachstum und Glück“ (ebd. S.298) — dann bestimmen persönliche Werte und Normen die Sichtweise. Optimal wäre es, wenn beide Argumente sich ergänzen würden. In Wirklichkeit besteht in der Regel jedoch eine Diskrepanz zwischen den Zielen einer reibungslos funktionierenden Gesellschaft und der vollen Entfaltung des Individuums.

Mit anderen Worten beeinflusst die subjektive Einstellung das Urteil wesentlich: Die meisten Psychiater und Psychologen z.B. diagnostizieren die Patienten von ihrer eigenen Angepaßtheit an die Gesellschaft her (neurotisch sei derjenige, der in der Gesellschaft nicht ausreichend funktioniert) und werten damit die Neurotiker ab. Fromm stellt sich solidarisch auf die Seite der „Patienten“, indem er folgende Argumente vorbringt:

Der gut angepaßte, normale Mensch ist im Hinblick auf die menschlichen Werte oft weniger gesund als der neurotische. Oft ist er nur deshalb so gut angepaßt, weil er sein Selbst aufgegeben hat, um mehr oder weniger so zu werden, wie man es von ihm erwartet (*Die Furcht vor der Freiheit*¹⁹³, 1941, S.299).

Der Neurotiker hätte die Waffen noch nicht gestreckt und ringe noch um sein Selbst, allerdings mittels neurotischer Mechanismen und irrealer Phantasien. In gewisser Weise verteidigt Fromm hier diejenigen, welche z.B. die Leistungsansprüche der Sozietät negieren.¹⁹⁴

Vom Standpunkt der menschlichen Werte aus könnte man ... eine Gesellschaft als durchaus neurotisch in dem Sinn bezeichnen, daß ihre Mitglieder in bezug auf das Wachstum ihrer Persönlichkeit verkrüppelt sind (ebd. S.299).

191 Schweitzer, Albert: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. In: Werke, Bd.2, S.17-93, Zürich 1973

192 Einstein, Albert: Why Socialism? In: Monthly Review. An independent socialist magazine. New York 1 (1949), Nr.1, S.9-15

193 EF: Die Furcht vor der Freiheit (1941). In: GA Bd.1

194 Mit „neurotischen Mechanismen“ sind andererseits pathologische Verhaltensweisen gemeint — man sieht, daß Begriffs-Definitionen in der Psychologie stets von der Person des Urteilenden abhängen. Fromm widersetzte sich bekanntlich früh dem entfremdeten Arbeitseinsatz in der kapitalistischen Gesellschaft.

Um den widersprüchlichen Begriffen aus dem Weg zu gehen, schlägt Fromm deshalb vor, nicht von einer neurotischen Gesellschaft zu sprechen, sondern von einer, die „dem Glück und der Selbstverwirklichung des Menschen im Wege steht“ (ebd. S.299).¹⁹⁵

4.2. Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz.

Fromm setzte sich früh mit der bestehenden Gesellschaft und dem Staat auseinander. In den Aufsätzen zum Strafrecht (**Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz**, 1930 und **Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft**¹⁹⁶, 1931) ging es ihm auch darum, einen neuen Weg zu einer gerechteren Justiz in einer überwiegend patriarchalisch strukturierten Sozietät zu finden.

Seit langem ist bekannt und durch Statistiken belegt, daß die Strafen, welche der Staat über die Verbrecher verhängt, weder die Verbrecher von der Wiederholung abhält noch eine abschreckende Wirkung auf die anderen ausübt. Warum aber hält der Staat an diesen unzweckmäßigen Maßnahmen fest? Dies hängt damit zusammen, daß die Strafjustiz auch aus anderen Motiven handelt. Sie beabsichtigt nämlich (unbewußt) nicht, auf die Verbrecher, sondern auf das Volk allgemein einzuwirken.

Der Staat und seine Organe beeinflussen die Menschen derart, daß diese sich in der Regel als brave Bürger verhalten. Er zwingt sich — wie Fromm noch in echt psychoanalytischer Ausdrucksweise schreibt — dem Unbewußten der Masse als Vaterimago auf, so daß der Bürger Angst vor Bestrafung bekommt. Wie der „Urvater“ behielten und behalten sich die Regierenden bekanntlich noch bis heute das Recht vor, schlimmste „Kastrationen“ (Schädigungen) bis zur Todesstrafe anzudrohen und ausführen zu lassen. Strafe ist somit ein „psychisches Requisit der Klassengesellschaft“ (ebd. S.28): Die Masse soll zur Unterordnung und Bindung an die Herrschenden erzogen werden.

Darüber hinaus „darf“ die Masse an den Verbrechern (wie auch an den Feinden im Krieg oder den Minderheiten) ihre aggressiv-sadistischen Impulse abreagieren, die sie dadurch erworben haben, daß sie sich den Herrschenden und den Besitzenden unterworfen haben. Der Triebverzicht, der durch die Unterordnung geleistet wird, findet durch die Strafjustiz ein Ventil. Auf diese Weise erzieht der Staat die Masse entsprechend dem Verhältnis zwischen Vater und Kind, d.h. auf patriarchalische Weise.

Fromm diskutiert auch die Frage, ob es gesunde und neurotische Verbrecher gibt. Franz Alexander¹⁹⁷ hebt dabei auf das Rationale ab: Wer argumentativ sein Delikt vertreten könne (z.B. aus Armut gestohlen zu haben), wäre gesund, während eine reiche, also neurotische Diebin keine plausiblen Gründe vorzuweisen hätte. Diese Argumentation wurde in ähnlicher Weise von einem bekannten Kriminalisten, R. Heindl¹⁹⁸, vorweggenommen, der die Massenmörder „geistesgesunde Berufsverbrecher“ nannte, da sie z.B. wie Haarmann die Kleider der Ermordeten verkauft hatten, um zu Geld zu kommen.

Fromm nennt diese Argumentationen oberflächlich und verweist zum einen auf den Triebkonflikt-Zwang und zum anderen auf die sozial-wirtschaftlichen Nöte, aus denen heraus es zu kriminellen Taten kommt. Der Verbrecher weise, so Fromm, mehrere Defizite in seinen Abwehrmechanismen auf: Er verdrängt, kann nicht bzw. schlecht Verzicht leisten und versagt deshalb auch in der Sublimierung.

Der Autor zeigt viel Verständnis für die Armen und Benachteiligten der Gesellschaft, die durch Ausbeutung und politische Unterdrückung mehr aggressive

195 Das Begriffs-Dilemma setzt sich im Werk Fromms fort. Später wird er von der „Pathologie der Normalität“ sprechen. Unseres Erachtens ist es jedoch zulässig, im Sinne des Frommschen Gesundheitsbegriffes (Wachstum des eigenen Selbst und der sozialen Haltung) von einer kranken und neurotischen Gesellschaft zu sprechen.

196 EF: Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz (1930); Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft (1931). In: GA Bd.1, S.7-31

197 Alexander, Franz: Psychische Hygiene und Kriminalität. In: Imago, Wien 17, 1931

198 Heindl, R.: Der Berufsverbrecher, Berlin 1926

Impulse als die Vermögenden entwickelten. Sie hatten in der Regel weitaus geringere Chancen, Konflikte im Beruf, durch Konsum, Sport oder Kino zu neutralisieren.¹⁹⁹ Die Proletarier galten zu Fromms Zeiten als neidisch und „narzißtisch Unterernährte“, die relativ leicht auf narzißtische Verlockungen (z.B. in der Zeitung genannt zu werden oder an nationalistischen Veranstaltungen teilzunehmen) hereinfließen.

Somit macht der Autor direkte und, was noch mehr ins Gewicht fällt, indirekte gesellschaftliche Faktoren für die Verbrechenmotivation verantwortlich.

Viele Verbrechen lassen sich in diesem Sinne definieren als die Befriedigung bestimmter, ihrer Entstehung nach individuell bedingter libidinöser Impulse unter bestimmten sozial-ökonomischen Verhältnissen (ebd. S.21).

Derartige Erkenntnisse beeinflussen entscheidend die Frage nach der Verantwortlichkeit der Verbrecher. Einige Kriminologen (z.B. F. von Liszt²⁰⁰) hatten aus ihrer Erfahrung mit regelmäßig rückfälligen Verbrechern geschlossen, daß Gewohnheitsverbrecher eigentlich kranke Menschen sind, die korrekterweise in eine Heilanstalt und nicht in eine Strafanstalt gehören.

Die psychoanalytischen Erkenntnisse könnten nutzbringend in der Justiz eingesetzt werden, da sie über unbewußte und wirtschaftliche Faktoren aufklären. Eine „Nacherziehung“²⁰¹ wäre dann bei einigen Kriminellen hilfreich und ausreichend. Wenn dies alles allerdings nichts fruchten würde, müßten die Verbrecher in „Sicherungsverwahrung“ genommen werden.

Ebenfalls zu jener Zeit (1930) befaßte sich Fromm mit einem Vaternord-Prozeß in Österreich: **Ödipus in Innsbruck**²⁰². In diesem Verfahren wiesen alle Indizien darauf hin, daß der Sohn Halsmann seinen Vater anläßlich einer Gebirgstour getötet hatte. Während zwei Prozessen behauptete nun der Sohn steif und fest, daß der Tod durch einen Unfall eingetreten sei. Die Anklage stützte sich dabei auf psychiatrische Gutachten, die dem Sohn einen „Freudschen Ödipuskomplex“ attestierten.

Die Verteidigung wiederum argumentierte, daß der Sohn beim Anblick des (durch einen Sturz) tödlich verwundeten Vaters einen Schock und dadurch einen Gedächtnisschwund (eine „retrograde Amnesie“) erlitten hätte. Der Angeklagte habe daraufhin diese Lücke mit einem (erfundenen) Unfallhergang gefüllt.

Fromm widerlegt zum einen die These, daß der bei allen Menschen vorhandene Ödipus-Komplex zum Vaternord führe: „Wäre es anders, so wären die meisten Menschen Vaternörder gewesen“ (ebd. S.134). Zum anderen bezweifelt er die Argumente der Verteidigung, welche der Meinung war, daß der Schock die unwahre Darstellung der Todesursache ausgelöst habe.

Der Autor entwickelt nun seine eigene Theorie, die besagt, daß durch den Schock tatsächlich eine retrograde Amnesie hätte entstehen können, die aber deshalb mit der unwahren Unfallschilderung gefüllt wurde, weil der Angeklagte durch seine Schuldgefühle zur „Phantasie vom Unfall des Vaters“ gezwungen wurde. Es sollte also ein psychologischer Fachmann zur Urteilsfindung herangezogen werden, der die unbewußten und verdrängten Motive des Angeklagten ans Licht heben könnte.²⁰³ (Der Angeklagte wurde übrigens aufgrund der Indizien für schuldig befunden und wegen Mordes verurteilt).

199 Heute ergibt sich durch die globale Verbreitung des Fernsehens an dieser Stelle ein anderes Bild: Die Massen können durch Konsum und Medien ruhig gehalten und manipuliert werden.

200 Liszt, F. von: Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge. 2 Bände, Berlin 1905

201 Fromm verweist hier auf August Aichhorn (Verwahrloste Jugend. Die Psychoanalyse in der Fürsorgeerziehung. Wien 1925), unterschlägt aber die große Erfahrung und Wirksamkeit der individualpsychologischen Psychotherapeuten, Ärzte und Pädagogen.

202 EF: Ödipus in Innsbruck (1930). In: GA Bd.8, S.133

203 Aus diesem kleinen Aufsatz Fromms wird ersichtlich, daß er schon früh danach trachtete, eine eigene Meinung dazwischen zu plazieren, und daß ihn das Problem des Vaternordes beschäftigte. Es fehlt auch ein Hinweis darauf, daß eine biographische Analyse des Angeklagten z.B. eine Neigung zum Schwindeln und Lügen und andere Lebensprobleme hätte aufdecken können, was ein noch differenzierteres Urteil ermöglicht hätte.

4.3. Zur Psychologie des ohnmächtigen Kleinbürgers

In der „Zeitschrift für Sozialforschung“ erschien 1937 der Aufsatz **Zum Gefühl der Ohnmacht**²⁰⁴ (Fromms letzter Beitrag auf deutsch im Publikationsorgan des „Instituts für Sozialforschung“). Darin charakterisiert er den bürgerlichen Menschen als zwiespältig in seinem Schwanken zwischen dem Glauben an die eigenen großartigen technischen und materiellen Möglichkeiten und dem Gefühl, der Welt gegenüber machtlos zu sein:

Die ganze materielle Welt wird zum Monstrum einer Riesenmaschine, die ihm Richtung und Tempo seines Lebens vorschreibt. Aus dem Werk seiner Hände, bestimmt, ihm zu dienen und ihn zu beglücken, wird eine ihm entfremdete Welt, der er demütig und ohnmächtig gehorcht. Dieselbe Haltung der Ohnmacht hat er auch gegenüber dem sozialen und politischen Apparat (ebd. S.189).

Obwohl „allmählich fast jedes Kind wußte, daß man vor Kriegen stand, die auch für den Sieger das entsetzlichste Leiden mit sich brachten“, stemmten sich die Menschen nicht gegen die drohende Katastrophe, sondern ließen Aufrüstung, militärischen Drill und brutale Willkür zu. Der Autor möchte nun der Frage nachgehen, wie es dazu kommen konnte, daß die meisten Bürger dies nicht nur passiv und schicksalhaft akzeptierten, sondern sogar aktiv ihren eigenen Untergang herbeiführten.

Eine Erklärung für diesen Zwiespalt bestehe im Gefühl der Ohnmacht, das bisher niemand im bürgerlichen Charakter aufgedeckt hätte. Am leichtesten sei das Ohnmachtsgefühl beim Neurotiker nachzuweisen, jedoch „lassen sich die Ansätze des gleichen Gefühls auch beim gesunden Menschen unserer Zeit unschwer entdecken“.

Das Ohnmachtsgefühl ist bei neurotischen Menschen so regelmäßig vorhanden und stellt einen so zentralen Teil ihrer Persönlichkeitsstruktur dar, daß sich vieles dafür sagen ließe, die Neurose geradezu von diesem Ohnmachtsgefühl her zu definieren (ebd. S.190).²⁰⁵

Ohnmachtsgefühle werden von Fromm mit Schwäche, Machtlosigkeit, Nicht-ernstgenommen-Werden, Angst, Minderwertigkeitsgefühl und Sinnlosigkeitsgefühlen charakterisiert. Als Beispiel erwähnt er eine Analysandin, welche im Traum durch mehrfache Nicht-Beachtung und Herablassung in eine ohnmächtige Wut geriet. Sich minderwertig fühlende Menschen ziehen sich ängstlich zurück, klagen sich selbst an, lassen sich von anderen masochistisch ausnutzen, können sich nicht verteidigen und brüten Groll, Aggression und Racheeffekte aus.²⁰⁶

Die einzige Autorin, die Fromm im Zusammenhang mit dem Masochismus²⁰⁷ erwähnt, ist Karen Horney. Folgen der Ohnmachtsgefühle sind Passivität, Wehrlosigkeit, fatalistischer Glaube mit begleitenden tröstenden Rationalisierungen (z.B. irrealer Hoffnungen auf ein Wunder, wenn man nur geduldig abwartet), andererseits Kompensationen wie übermäßige Geschäftigkeit, „Vereinsmeierei“ und vor allem auch das „Streben nach Kontrolle und Führung“. Ohnmächtige kompensieren ihre Schwächen durch „Größenideen“, typischerweise bei den Angehörigen der bürgerlichen Mittelschicht und den Intellektuellen zu beobachten:

Der häufigste Fall dieser Art sind Männer, wie wir sie besonders im

204 EF: Zum Gefühl der Ohnmacht (1937). GA Bd.1, S.189

205 Als eigentlicher „Erfinder“ und Erforscher des Minderwertigkeits- bzw. Ohnmachtsgefühls gilt ohne Zweifel Alfred Adler (Über den nervösen Charakter, 1912).

206 All dies wie auch die folgenden Ausführungen könnten einem Lehrbuch der Individualpsychologie entnommen sein, obwohl Fromm dies nie erwähnt.

207 Die Zusammenarbeit mit Karen Horney war in diesen Jahren besonders intensiv. Fromm übernahm, ohne darauf hinzuweisen, zahlreiche Erkenntnisse aus Honeys Büchern (The Problem of Feminine Masochism, 1935 und vor allem aus Der neurotische Mensch unserer Zeit, 1937). Horney wiederum erwähnt nicht, daß sie viele Erkenntnisse von Alfred Adler übernommen hatte.

europäischen Kleinbürgertum finden, die in ihrer gesellschaftlichen und ökonomischen Existenz völlig ohnmächtig sind, aber ihren Frauen, Kindern und vielleicht dem Hund gegenüber einen intensiven Wunsch nach Macht und Kontrolle haben und imstande sind, ihn auch zu realisieren und zu befriedigen (ebd. S.197).

Im Mittelpunkt des Aufsatzes stehen die Ursprünge der Ohnmachtsgefühle und deren Äußerungen in der bürgerlichen Gesellschaft.

Das Verhalten des Erwachsenen zum Kind läßt sich dahingehend charakterisieren, daß das Kind im letzten Grunde nicht ernstgenommen wird. Dieser Tatbestand ist offenbar in den Fällen, in denen Kinder vernachlässigt und ausgesprochen schlecht behandelt werden (ebd. S.201).

Jedoch sei das Nichternstnehmen auch hinter „Verzärtelung und Verwöhnung versteckt“.²⁰⁸ Hauptsächlich das bürgerliche Kind werde dadurch von der Realität abgehalten, auf irrealen Ideale von Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit und Nächstenliebe eingeschworen (was es nie erreichen könne) und von eigenen Leistungen abgehalten, andererseits in der Schule und im Erwerbsleben dazu angehalten, den gesellschaftlich höchsten Wert, nämlich die „ökonomische Leistungsfähigkeit“, zu verwirklichen.

Die Folgen im Erwachsenenleben sind verheerend: Ohnmacht wechselt mit Sadismus ab, und Verwirrung über die eigene Rolle ist die Regel.

Der durchschnittliche Erwachsene unserer Gesellschaft ist tatsächlich ungeheuer ohnmächtig, und diese Ohnmacht wirkt noch um so drückender, als er ja glauben gemacht wird, es müßte eigentlich ganz anders sein und es sei sein Verschulden, wenn er so schwach sei ... Gefühle, Meinungen, Geschmack werden ihm eingehämmert, und jede Abweichung bezahlt er mit verstärkter Isolierung (ebd. S.203).²⁰⁹

Die soziale und politische Lage wird aus der Sicht des Kleinbürgers differenziert geschildert. Das Ohnmachtsgefühl der erwachsenen Bürger verstärkt sich (nach der üblichen autoritären Erziehung in der Familie) durch Massenarbeitslosigkeit, Kriegsgefahr sowie Unwissen über Ökonomie und Psychologie:

Die europäische Situation stellt gerade sehr eindrucksvoll dar, wie fatalistisch die Menschen sich mit ihrem Schicksal abfinden, obwohl Millionen von ihnen eine im Prinzip richtige Theorie der gesellschaftlichen Vorgänge besitzen (ebd. S.204).

Fromm zeigt auf, daß zahlreiche Phänomene in Deutschland mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg zusammenhängen. Auf das Ohnmachtsgefühl folgten Kompensationen in Form von neuen Gesetzen, Reformen und Scheinaktivitäten, dann auch der Glaube, die Zeit werde alles heilen, und schließlich der Glaube an Wunder wie „begnadete Führer“, Rückkehr der Monarchie oder „irgendein Wechsel“.

Diese Hoffnung auf einen Umschwung, wie immer er auch geartet sei, war der Nährboden für das Wachstum der zum Sieg des autoritären Staates führenden Ideologien (ebd. S.205).

Bei den Kleinbürgern waren diese Mechanismen am wirksamsten, da sie sich durch die ökonomische Entmachtung am ohnmächtigsten fühlten.

Schon damals erhob man den Einwand, daß die autoritären Führer doch zur Umgestaltung der Gesellschaft viel Gutes beigetragen hätten. Fromm widerspricht dieser Auffassung jedoch und weist darauf hin, daß Verfolgung Andersdenkender, Armut und

208 Verzärtelung und Verwöhnung sind nach Adlers Ausführungen neben Härte die Hauptursachen für Neurose, Psychose und Delinquenz.

209 Die einfühlsame Darstellung der ohnmächtigen Kinder (und Erwachsenen) läßt vermuten, daß Fromm selbst eine solche Sozialisation durchlitten hat, nämlich Verwöhnung, höchste Forderungen an sittliche Ideale und erlebtes Außenseitertum durch die Abkehr (Angst?) vom üblichen Geschäfts- und Erwerbsinn.

Krieg weiterhin fatalistisch und fast widerstandslos von der Bevölkerung akzeptiert wurden. Sie ließen sich durch Schlagworte wie „Naturgesetz“, „Zwang der Tatsachen“, „Macht der völkischen Vergangenheit“, „Wille Gottes“ oder „moralische Pflicht“ einlullen:

Immer bleibt es eine höhere Gewalt außerhalb des Menschen, der gegenüber jede eigene Aktivität endet und nur blinde Unterwerfung möglich ist (ebd. S.206).

4.4. Die Furcht vor der Freiheit

Fromm setzte seine kulturanalytischen Studien fort und veröffentlichte 1941 das Buch **Die Furcht vor der Freiheit** (Englisch: *Escape from Freedom*)²¹⁰. Damit wurde er in den USA schlagartig berühmt. Zurecht, da sich in diesem Werk nicht nur ein Tiefenpsychologe, sondern auch ein Kenner der Soziologie, der christlichen und jüdischen Religion und Theologie, des Marxismus, der Aufklärungs-Philosophie und des Humanismus zu Wort meldete.

Das dem Buch vorangestellte Motto des Renaissance-Philosophen und Humanisten Pico della Mirandola (1463-1494) gibt das zentrale Thema vor:

Dir allein gab ich die Fähigkeit zu wachsen und dich nach deinem eigenen freien Willen zu entfalten. Du trägst in dir den Keim eines allumfassenden Lebens (ebd. S.216).

Der moderne Mensch hat sich zwar von den mittelalterlichen Fesseln, die ihm eine gewisse Sicherheit und Zufriedenheit gaben, befreien können. Er erlangte aber noch nicht die Fähigkeit, die Freiheit, „verstanden als positive Verwirklichung seines individuellen Selbst“ (ebd. S.218), in die Tat umzusetzen. Unabhängigkeit, technisches Können und ein gewisser Wohlstand wurden mit Isolierung, Angst und Ohnmacht erkaufte. Zahlreiche Menschen ergriffen deshalb die Flucht und begaben sich wieder in Abhängigkeit von totalitären Systemen wie dem Faschismus oder dem Bolschewismus.

Fromm wendet sich anfangs den individuellen seelischen Bedingungen für dieses primär unverständliche Verhalten zu. Dabei stützt er sich hauptsächlich auf Freuds Psychoanalyse, ergänzt und korrigiert sie aber durch die Erkenntnisse von Karen Horney, Harry Stack Sullivan und seine eigenen.

Jeder Mensch hat Bedürfnisse wie Durst, Hunger und Schlaf, die er zwingend befriedigen muß, um sich selbst zu erhalten. Darüber hinaus ängstigt er sich aber auch panisch vor Isolierung und seelischer Vereinsamung, so daß er nach geeigneten Schutzmaßnahmen davor sucht:

Die Religion und der Nationalismus oder auch irgendeine Sitte oder ein noch so absurder und menschenunwürdiger Glaube sind — wenn sie den einzelnen nur mit anderen verbinden — eine Zuflucht vor dem, was der Mensch am meisten fürchtet: die Isolation (ebd. S.229).

„Das Bedürfnis, auf die Welt außerhalb seiner selbst bezogen zu sein und das Bedürfnis, Einsamkeit zu vermeiden“ (ebd. S.228) zählen somit ebenfalls zu den Grundbedürfnissen des Menschen. Deshalb wagt er es auch nicht, sich gegen die bestehende Gesellschaftsordnung zu stellen, da er sonst Gefahr läuft, ausgeschlossen zu werden.

Fromm weist auf die Parallelen zwischen der Menschheitsgeschichte und der individuellen Entwicklung hin. Sobald sich der Mensch aus den naturgemäßen primären Bindungen löst (von der Familie durch Individuation, von der Natur durch eigene Produktivität, Vernunft und Wissen, wie es der Mythos vom Paradies symbolisierte), zeigt sich das „Doppelgesicht der Freiheit“, indem das Wachstum des Selbst mit Angst, Ohnmacht und dem Gefühl der Einsamkeit einhergeht. Dann treten Impulse auf,

210 EF: Die Furcht vor der Freiheit (1941). GA Bd.1, S.217

die eigene Individualität aufzugeben und das Gefühl der Einsamkeit und Ohnmacht dadurch zu überwinden, daß man völlig in der Außenwelt aufgeht (ebd. S.234).

Wer in diese „Fluchtmechanismen“ durch ökonomische, soziale und politische, aber auch selbst gewählte Faktoren gedrängt wird, verliert zusehends an Ichstärke; er verheddert sich im Teufelskreis von Angst, Aggression, Auflehnung, Verdrängung, Unterwerfung und Sadomasochismus. Die zentrale These des Buches lautet deshalb:

Der Mensch hat — je mehr er aus seinem ursprünglichen Einssein mit seinen Mitmenschen und der Natur heraustritt und „Individuum“ wird — keine andere Wahl, als sich entweder mit der Welt in spontaner Liebe und produktiver Arbeit zu vereinen oder aber auf irgendeine Weise dadurch Sicherheit zu finden, daß er Bindungen an die Welt eingeht, die seine Freiheit und die Integrität seines individuellen Selbst zerstören (ebd. S.230).

Erst das Freisein *von* der „süßen Knechtschaft des Paradieses“ (negative Freiheit) sei die Voraussetzung für die Freiheit *zur* Selbstbestimmung, d.h. zu seiner Individualität (positive Freiheit).²¹¹

In Europa hob die Möglichkeit zur Individuation nach dem Mittelalter mit der Renaissance an. Danach riß die Kluft zwischen der „Freiheit von“ und der „Freiheit zu“ bis zur Neuzeit mehr und mehr auf. Um diesen Prozeß zu verdeutlichen, vergleicht Fromm die Moderne mit der Reformation, in welcher der Mensch vor demselben Dilemma — nämlich der wachsenden Unabhängigkeit von äußeren Autoritäten, aber auch zunehmender Isolierung mit den Gefühlen der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht — stand.

4.5. Kulturanalyse des Mittelalters und der Reformation

In der Bewertung der sozio-kulturellen Vorgänge im Mittelalter streiten sich die Gelehrten. Einerseits spricht man vom finsternen Mittelalter, in dem Feudalismus und Absolutismus regierten, so daß das Individuum im Aberglauben verharrte, wenig von sich selbst wissen und sich nicht frei entwickeln konnte. Andererseits betonten einige „reaktionäre Philosophen, aber gelegentlich auch progressive Kritiker des modernen Kapitalismus“, daß der mittelalterliche Mensch solidarischer war, sich innerhalb seiner Familie, Kirche, Berufsgilde und mit seiner Orientierung auf unmittelbaren Lebensgenuß (nicht Geld- oder Machterwerb) sicherer und heimischer fühlte als spätere Generationen.

Fromm gibt beiden Seiten recht, bevorzugt aber die Interpretationen von Jakob Burckhardt²¹² (1818-1897), Wilhelm Dilthey (1833-1911)²¹³ und Ernst Cassirer²¹⁴ (1874-1945). Deren Thesen hatte vor allem Johan Huizinga²¹⁵ (1872-1945) widersprochen und einige Mängel am Renaissance-Bild von Burckhardt aufgedeckt. Die Kritik trifft aber — so Fromm — auf die wesentlichen Elemente der Veränderung nicht zu, die darin bestehen, daß es sehr viel mehr Menschen in der Renaissance als im Mittelalter gelang, sich aus familiären, sozialen und politischen Fesseln zu befreien und die „Geburt des Individuums“ einzuleiten. Jakob Burckhardt beschrieb diesen Vorgang als „Entdeckung der Welt und des Menschen“²¹⁶.

Die Befreiung des Individuums hing auch mit dem Besitz des Geldes zusammen. Diejenigen, die mehr davon besaßen, konnten sich persönlich besser entwickeln als die Masse des Volkes. Diese Fortschritte waren zuerst in Italien zu beobachten, wo Handel,

211 Es erhebt sich die Frage, ob dies tatsächlich die einzigen Alternativen sind, die der Mensch besitzt.

212 Burckhardt, Jakob: Die Kultur der Renaissance in Italien (1860). Berlin 1981

213 Dilthey, Wilhelm: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (1914). Ges. Schriften II, Leipzig und Berlin 1923

214 Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig 1927

215 Huizinga, Johan: Das Problem der Renaissance. In: Wege der Kulturgeschichte. München 1930

216 Burckhardt 1981, S.335

Architektur, Kunst und Philosophie im 15. Jahrhundert einen großartigen Aufschwung nahmen. Das neu erwachte Individuum eroberte und bereiste andere Kontinente, verwischte die Standesgrenzen und entwickelte einen kosmopolitischen Geist, aus dem heraus Dante sagen konnte: „Meine Heimat ist die ganze Welt“ (ebd. S.244).

An der Spitze der Renaissance-Gesellschaft herrschte eine reiche Schicht (meistens Adlige oder Großbürger), während das Volk keine Rechte besaß, zunehmend dirigiert und ausgebeutet wurde. So entstand mit dem neuen Individualismus auch ein neuer Despotismus: „Freiheit und Tyrannei, Individualität und Orientierungslosigkeit waren unentwirrbar miteinander verwoben“ (ebd. S.245). Dazu kam noch ein erbarmungsloser Konkurrenzkampf um Besitz und Macht; Skrupellosigkeit, Egozentrik und unersättliche Gier nahmen Überhand.²¹⁷

Die zu neuem Leben erwachten Individuen handelten sich mit ihrer persönlichen Expansion jedoch auch Vereinsamung, Selbstzweifel, Unsicherheit, Verzweiflung und Angst ein.²¹⁸ Kompensatorisch strebten deshalb zahlreiche Renaissance-Menschen wiederum nach Macht, Ruhm und Besitz.

Fromm erläutert nun den Übergang von der Renaissance zur Reformation und damit zum eigentlichen Kapitalismus der Neuzeit. Dabei sind wesentliche Unterschiede festzuhalten, denn die Wurzeln des Kapitalismus sind hauptsächlich in der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation Mittel- und Westeuropas sowie in den Lehren Luthers und Calvins zu finden.

In der Renaissance hatten sich einige wenige Reiche, Condottiere (Söldnerführer), Künstler und Adlige zur Individualität entfaltet, während in der Reformation der neue religiöse Geist die städtische Mittel- und Unterschicht sowie die Bauernschaft ergriff. Das städtische Bürgertum wurde, wie Max Weber²¹⁹ (1920) es ausdrückte, zum Rückgrat der modernen kapitalistischen Entwicklung.

Im folgenden weist Fromm nach, daß der „Geist“ der Renaissance und der Reformation unterschiedlich war.²²⁰ Die mittelalterliche Gesellschaft besaß kaum große Unternehmen; der Kleinhandel dominierte, und die Zunftthandwerker hatten ihr Einkommen. Das Erwerbsleben war eher unwichtig. Habsucht galt als Todsünde, so daß kein Kapital angehäuft wurde.

Im 14., 15. und vor allem im 16. Jahrhundert jedoch veränderte sich die Situation. Es entstanden Monopole, Großunternehmer und konkurrierende Gesellschaften, die den kleinen Kaufmann in den Ruin trieben. Bereits Luther wetterte 1524 gegen die Monopole und den Wucher. Auch die Bauern, die zwar keine Leibeigenen mehr waren, mußten so hohe Abgaben entrichten, daß sie in eine materielle Hörigkeit gerieten.

Die Zeitgeist-Veränderungen zeigten sich auch an anderen Details: Allgemein ist mehr Hektik und Unruhe zu konstatieren — seit dem 16. Jahrhundert schlugen z.B. die Turmuhren in Nürnberg alle Viertelstunden, da keine Zeit mehr vergeudet werden durfte. Neue Tugenden und Werte wie Arbeitseifer, berufliche Tüchtigkeit und materieller Reichtum rangierten nunmehr an erster Stelle. Einigen Menschen gelang es tatsächlich in dieser zunehmend konkurrierenden Gesellschaft zu Macht, Ansehen und Kapital („Freiheit“) zu kommen.

Die neue Freiheit mußte in ihm (dem Menschen der Reformation) ein tiefes Gefühl der Unsicherheit und Ohnmacht, des Zweifels, der Verlassenheit und Angst wecken. Wenn der Mensch sich in der Welt behaupten sollte, mußte er wenigstens teilweise von diesen Gefühlen erleichtert werden (ebd. S.254).

217 Darüber liegen zahlreiche Berichte vor, unter anderem von der Familie der adligen Borgias, in deren Reihen Päpste, Renaissance-Fürsten (Cesare Borgia als Vorbild für Macchiavellis Der Fürst, 1513) und -Fürstinnen (Lucrezia Borgia) auftraten, welche neben ausschweifendem Leben Reichtum und Macht anhäuften, aber auch großzügig die Künste förderten.

218 Wilhelm Dilthey wies dies u.a. eindrücklich am Dichter Petrarca nach (Dilthey 1923, S.19ff).

219 Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, Tübingen 1920

220 Er nimmt dabei Bezug auf Autoren wie K. Lamprecht, R. Ehrenberg, W. Sombart, G. von Below, M. Weber, J.S. Schapiro, R.H. Tawney und L. Kraus.

Luther und Calvin als Hauptrepräsentanten der Reformation drücken nun in ihrem Leben und ihren Lehren diesen Doppelaspekt der neuen Freiheit charakteristisch aus. Beide Persönlichkeiten werden von Fromm eindrücklich analysiert und interpretiert.

Luther war ein typischer Repräsentant des autoritären Charakters. Als Kind eines strengen Vaters hatte er wenig Liebe und Sicherheit erfahren. Gegenüber Autoritäten verhielt er sich ambivalent. Er lehnte sich gegen seinen Vater und den Papst auf, unterwarf sich andererseits Gott, den Obrigkeiten des Klosters und den Fürsten. Gefühle von Angst, Einsamkeit, Ohnmacht und Sündhaftigkeit waren allgegenwärtig; zwanghaft von Zweifeln geplagt, suchte er stets nach Sicherheit, Liebe, Kontrolle und Macht. Er haßte den „Pöbel“, sich selbst und das Leben.

Luther verkündete, daß er sich Gott freiwillig und aus Liebe unterwerfe. Tiefenpsychologisch betrachtet motivierten ihn jedoch eher die (unbewußten) Gefühle der Ohnmacht und der eigenen Sündhaftigkeit: Der Vergleich zu einer masochistischen Beziehung liegt auf der Hand, in der ebenfalls von „Liebe“ gesprochen wird.

Im Unterschied zu Luther und Calvin glaubte die mittelalterliche (katholische) Kirche noch, daß der Mensch trotz Sündenfall nach dem Guten streben, damit zu seinem Heil beitragen und durch die Sakramente der Kirche errettet werden könne. Augustinus, Thomas von Aquin und andere — von Luther als „Sau-Theologen“ bezeichnet — attestierten den Menschen einen freien Willen, der auch von Gott nicht beeinflusst werde. Erasmus von Rotterdam, der die Willensfreiheit verteidigt hatte, wurde von Luther deswegen ebenfalls wüst beschimpft. Gerade der letztere anerkannte die Würde des Menschen und seine Gottähnlichkeit, worauf sich echte Humanität gründen könnte.

Luthers Menschenbild sah anders aus. Er hielt den Menschen für verdorben und schlecht. Deshalb muß er sich der Gnade Gottes unterwerfen und ist somit nicht frei, sein Leben aus eigener Kraft, z.B. durch ein tugendhaftes Verhalten, zum Guten zu wenden.

Luthers „Glaube“ war die Überzeugung, man werde unter der Bedingung der völligen Unterwerfung geliebt (ebd. S.265).

Dies stand in diametralem Gegensatz zu seiner Rebellion gegen den Mißbrauch der Autorität durch den Papst und die Kirche. Sein Vorbild in dieser Hinsicht löste bei den Ärmsten und Bauern sogar Aufstände aus. Da er dem Mittelstand angehörte, hatte er jedoch Angst, daß die autoritäre Ordnung insgesamt, d.h. auch diejenige seiner Schicht, bedroht war. Deshalb stellte er sich z.B. bei den Bauernrevolten auf die Seite der Fürsten und Ausbeuter. Er brachte zwar die Autorität der Kirche ins Wanken, verlangte aber von sich und den Gläubigen, daß sie sich unbedingt und absolut der Autorität Gottes unterwarfen.

Damit waren die Voraussetzungen für die Unterwerfung unter jegliche Obrigkeit und Tyrannei gegeben. Tatsächlich verkündete er auch, daß die Ordnung und Gewalt der Machthaber — unabhängig von deren moralischen Qualitäten — gut wären, da sie von Gott kämen. Das suggestiv wirksame Anprangern der Verderbtheit und Wertlosigkeit der menschlichen Natur unterstützte zusätzlich die Bereitschaft zur Unterwerfung.

Diese Faktoren machen verständlicher, warum sich die Zeitgenossen Luthers (und die folgenden Generationen) bereitwillig zum Mittel für einen Zweck machen ließen, der außerhalb ihrer selbst lag, z.B. zum Zweck der industriellen Produktion, der Anhäufung von Kapital und in der Neuzeit zum Kanonenfutter für eine Ideologie bzw. für einen „Führer“.

Calvin gewann vor allem in den angelsächsischen Ländern bei konservativen Handwerkern und kleinen Geschäftsleuten Anhänger. Er predigte den Menschen, sich selbst zu erniedrigen, ihren Stolz auszurotten und das gegenwärtige Dasein zu verachten, denn Demut und Selbsterniedrigung wären die Voraussetzungen für die Akzeptanz durch Gott.

(Gegen die menschliche Verworfenheit) läßt sich kein anderes Heilmittel finden als dies, daß du dich selbst verleugnest, ... und deinen Sinn einzig danach streben läßt, das zu suchen, was der Herr von dir fordert (ebd. S.267).

Calvin war auch der Meinung, daß Gott bereits entschieden hätte, wer erlöst oder verdammt würde (Prädestination). Damit erhielt Gott die Attribute eines Tyrannen (und nicht der Liebe).

Mit der Prädestinationslehre ist der menschliche Wille hoffnungslos zum Scheitern verurteilt. Allenfalls der bedingungslose Glaube an Gott könnte den Menschen retten. Der Glaube (und damit der Mensch) mußte daher um so fanatischer sein, da nur die absolut Gläubigen die Chance erhielten, zu den Auserwählten zu gehören.²²¹ Fromm stellt hier einen Zusammenhang mit den modernen Ideologien her, der nicht von der Hand zu weisen ist: Auch die Nazi-Ideologen z.B. unterteilten die Menschen in Auserwählte und solche, die nach ihrem „Recht“ gnadenlos vernichtet werden durften.

Eigentlich erwartet man als Folge von Fatalismus, Angst, Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht Apathie und Depression. Fromm versucht jedoch deutlich zu machen, daß Calvin die Gläubigen zu einem zwanghaften Aktivismus, zu „innerweltlicher Askese“ (Max Weber) und Arbeitswut motivieren konnte: Leistung und Arbeit wurden Selbstzweck. Dies stand im Gegensatz zum mittelalterlichen Menschen, der sich bemühte, einen sittlichen Lebenswandel zu führen, und der das Geld nur für den Lebensunterhalt und — wenn vorhanden — den Lebensgenuß benötigte.

Zu Angst und Ohnmacht gesellten sich beim Mittelstand noch Affekte wie Feindseligkeit, Ressentiment, Neid, Mißtrauen und moralische Entrüstung über die Mächtigen und Besitzenden. Calvin und Luther waren auch hierin „Vorbilder“.

Aus den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen ergab sich somit eine neue Charakterstruktur, welche durch die religiösen „Reformationen“ intensiviert wurde:

Der Zwang zur Arbeit, der leidenschaftliche Sparsinn, die Bereitschaft, sein ganzes Leben einer außerpersönlichen Macht zu weihen, Askese und ein zwanghaftes Pflichtgefühl (ebd. S.276).

4.6. Flucht ins Autoritäre, Destruktive oder Konformistische

Um aus der seit der Renaissance sich steigernden Ohnmacht und Einsamkeit zu entkommen, gibt es nach Ansicht Fromms zwei Wege. Der erste führt in die „positive Freiheit“.²²²

Der Mensch hat die Möglichkeit, spontan in Liebe und Arbeit mit der Welt in Beziehung zu treten und auf diese Weise seinen emotionalen, sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten einen echten Ausdruck zu verleihen (ebd. S.299).

Der zweite Weg entspricht einer Regression, welche die Kluft zwischen dem Selbst und der Welt beseitigt, aber die Freiheit aufgibt („negative Freiheit“). Da die Regression entweder in Symbiose, Neurose oder zu „Fluchtmechanismen“ führt, wird die individuelle Integrität zerstört; der Mensch gelangt nicht zur Reife und bleibt somit unglücklich.

Fromm bespricht im Folgenden nur Fluchtmechanismen, die kulturell signifikant sind und für das Verständnis des Faschismus und der Demokratie verwandt werden können.

a) *Flucht ins Autoritäre*. — Durch die Aufgabe des eigenen Selbst und das Eingehen einer „sekundären Bindung“ mit einer Macht außerhalb seines Selbst wird versucht, den Verlust der primären Bindungen (Mutter, Eltern) auszugleichen. Dabei sind Formen von Unterwerfung oder Herrschaft bzw. Masochismus und Sadismus zu beobachten, „wie sie in unterschiedlichem Grad bei normalen und bei neurotischen Menschen anzutreffen sind“ (ebd. S.300).²²³

221 Max Weber hielt diese Faktoren auf dem Weg zum Kapitalismus für ausschlaggebend.

222 Der Begriff der „Flucht“ ist hier eher mißverständlich.

223 An dieser Stelle verheddert sich Fromm in eine begriffliche Auseinandersetzung mit Karen Horney,

Zu den masochistischen Strebungen zählen unter anderem Gefühle der „Minderwertigkeit, Ohnmacht und individuellen Bedeutungslosigkeit“ (ebd. S.300), Selbstanklagen, Selbstverkleinerungen, Gewissensbisse und Tendenzen, sich selbst zu verletzen und leiden zu machen, aber auch Zwangsriten und Zwangsvorstellungen.

Bei den sadistischen Komponenten, welche stets den Masochismus begleiten, unterscheidet Fromm drei Formen: 1. Andere abhängig machen und unterjochen; 2. andere ausbeuten, ausnutzen, bestehlen und ausnehmen; 3. wünschen, andere leiden zu machen oder leiden zu sehen. Oft werden die sadistischen Neigungen durch Reaktionsbildung wie überschwengliche Fürsorge oder Güte verdeckt. Dazu passen Rationalisierungen wie: „Ich beherrsche dich, weil es für dich das Beste ist.“²²⁴ In der Erziehung wird zu diesem Zweck auch häufig Verwöhnung (unbewußt bzw. ungewollt) eingesetzt.

Von den tiefenpsychologischen Stellungnahmen erwähnt der Autor diejenigen von Freud und Adler, wobei der erstere den Sado-Masochismus mit dem Todestrieb (Thanatos) in Verbindung brachte: Gegen sich gewandt bewirkt Thanatos Masochismus, gegen andere gerichtet Sadismus. Adlers Machtwillen-Theorie werden nur wenige Worte gewidmet. Er hätte zwar wertvolle Einsichten bezüglich der Motivation beigeuert, aber er sehe nur die rationale Seite der Phänomene, d.h. deren Zweckmäßigkeit.²²⁵

Fromms Sadomasochismus-Theorie geht davon aus, daß der Mensch durch Unterwerfung bzw. Herrschaft seiner Einsamkeit und Ohnmacht (der „Last der Freiheit“) entrinnen möchte. Masochisten wie Sadisten gemeinsam ist ihr Streben nach Symbiose, in der sie unentwickelt und voneinander abhängig bleiben. Der Masochist läßt sich von Schmerz und Angst überwältigen, bis er sich klein und hilflos fühlt. Wer dies in großen Massen ausübt, kann diesen Selbstverlust — wie z.B. die Aufmärsche der Nazis gezeigt haben — rauschhaft genießen. Andererseits nimmt der Masochist auch teil an einem größeren und mächtigeren Ganzen (Gott, Nation und Führer) außerhalb seines Selbst und befreit sich so von Verantwortung.

Beim Sadisten handle es sich um die Aneignung der Rolle des Herrschers und Gottes²²⁶, welche Destruktivität im Sinne von Feindseligkeit zur Folge hat. Sie entsteht, „wenn die sinnliche, emotionale und intellektuelle Entfaltung des Menschen vereitelt wird“ (ebd. S.310).

Fromm bemüht sich, den Sadomasochismus vom Verdacht der Neurose zu befreien; solche Charaktere müßten „nicht unter allen Umständen neurotisch sein“. Es hänge von der gesellschaftlichen Struktur ab, in der sie sich befinden.

Tatsächlich ist für weite Teile des Kleinbürgertums in Deutschland und anderen europäischen Ländern der sado-masochistische Charakter typisch, und — wie noch zu zeigen ist — fühlten sich Menschen mit dieser Charakterstruktur von der Nazi-Ideologie am stärksten angesprochen. Da der Begriff „sado-masochistisch“ mit Perversion und Neurose in Zusammenhang gebracht wird, möchte ich lieber ... von einem *autoritären Charakter* sprechen, besonders wenn es sich dabei nicht um einen neurotischen, sondern um einen normalen Menschen handelt (ebd. S.313).²²⁷

die eigentlich nur darum kreist, ob man „Fluchtmechanismen“ mit „neurotischen Tendenzen“ gleichsetzen könne, was er ablehnt. Diese Abgrenzung hat jedoch zur Folge, daß Fromm im Folgenden Begriffe wie „Sadomasochismus“ auch als „normal“ bezeichnen muß.

224 Derartige sadistische Komponenten sind in der Erziehung oft zu beobachten.

225 Adlers differenzierte Ausführungen zum Machtproblem — die hauptsächlich von Nietzsche ausgehen — werden von Fromm mit „oberflächlich“ abgewertet. Adler hätte das Machtstreben auf die Funktion reduziert, das Individuum gegen Gefahren zu schützen, die aus seiner Unsicherheit und Mangelhaftigkeit herrühren. Adler betonte jedoch stets, daß Überlegenheits- und Machtstreben Folge von zu gering ausgeprägtem Sozialgefühl sind, d.h. aus antisozialen und egozentrischen Einstellungen stammen.

226 Das „Gottähnlichkeitsstreben“ ist ebenfalls ein basaler Bestandteil der individualpsychologischen Theorie.

227 In diesem Zusammenhang übernimmt Fromm die Diagnosen „normal“ oder „neurotisch“ von der

Fromms (widersprüchliche) Differenzierung hängt vielleicht damit zusammen, daß er auch ein gesundes Machtstreben sowie sinnvolle („rationale“) Autorität kennt und beschreibt. Pathologische und destruktive Machtgier entsteht aus Schwäche und Frustration und manifestiert sich als Macht *über* andere, während Macht im Sinne von Können und Befähigung *zu* etwas mit Können als „schöpferischer Potenz“ zusammenhängt.²²⁸ „Rationale Autoritäten“ wie Lehrer, Wissenschaftler und Künstler benötigen deshalb auch keine herrschaftlichen Methoden, um ihren Schülern etwas beizubringen, und ihr Verhältnis ist von Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe geprägt (bzw. sollte es sein), während das Unterwerfungs-Verhältnis Angst, Neid und Haß ausbrütet.

Der *autoritäre Charakter* umfaßt somit zwei Kategorien, Mächtige und Machtlose, wobei in einem Menschen in der Regel beide Komponenten aufzuweisen sind: Nach oben buckelt und bewundert er, nach unten tritt er mitleidlos. Oft ist auch Trotz gegen Autoritäten zu bemerken. Trotz ist jedoch Rebellion und nicht Revolte: Wenn der Trotzige selbst an die Macht kommt, ändern sich die Verhältnisse keineswegs, sondern er herrscht dann über andere.

Der autoritäre Charakter unterwirft sich fatalistisch dem „Schicksal“, indem er Kriege, Unterdrückung, Katastrophen und gesellschaftliche Situationen als unveränderlich erwartet und erduldet. Weltanschaulich bleibt er somit konservativ. Die Religion paßt zu dieser Einstellung, da sich diese Charaktere in einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ — einer Kennzeichnung des religiösen Gefühls durch Schleiermacher — befinden.

Andere Komponenten des autoritären Charakters sind: Aktivität nur auf Befehl; Mut nur im Erdulden und Ertragen; Glaube an eine überirdische Macht, aber nicht an die menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten (damit gehen Verzweiflung und Nihilismus einher); Suche nach einem „magischen Helfer“, dem er sich in Form Gottes oder eines „Führers“ unterwirft bzw. in den er sich verliebt.

b) *Flucht ins Destruktive*. — Der Grad der Destruktivität hängt vom Ausmaß der Blockierung der Entfaltungsmöglichkeiten ab:

Das Leben hat seine eigene Dynamik; es hat die Tendenz zu wachsen, sich Ausdruck zu verschaffen, sich zu leben. ... *Destruktivität ist das Ergebnis ungelebten Lebens* (ebd. S.324).

Lebens- und Destruktionstrieb stehen zueinander in einem umgekehrten Verhältnis. Fromm hatte dies bereits an der frustrierten und unterdrückten Mittelklasse in der Reformation demonstriert, die sich mit asketischem Geist selbst geißelte und andere oft mit Mißtrauen, Neid und Haß verfolgte. Über allen thronte ein „erbarmungsloser Gott“, der nahtlos in die Gestalt des „Führers“ einging, der mit Erfolg an die Destruktivität des Kleinbürgertums appellierte.

Andere Fluchtmöglichkeiten, die Fromm erwähnt, sind Rückzug aus der Welt in die Psychose oder Aufblähung des eigenen Ich im Narzißmus: Bei beiden Varianten schrumpft die Außenwelt.²²⁹ Kulturell wären diese Mechanismen aber nicht so bedeutsam.

c) *Flucht ins Konformistische*. — Die meisten normalen Menschen in unserer heutigen Gesellschaft entscheiden sich für die Flucht ins Konformistische. Man hört dann auf, ein Selbst zu sein und gleicht sich an das Übliche an. Wer sich selbst aufgibt und ein Automat wird, fühlt sich auch nicht mehr allein.

Der Konformist wird mit einem Hypnotisierten verglichen, der die suggerierte Meinung als die eigene wiedergibt und dabei felsenfest davon überzeugt ist, daß sein Ich diese Gedanken geschaffen hat. Denken, Wollen und Fühlen können allesamt fremdbestimmt sein, so daß viele Menschen z.B. ihre Meinungen aus einem „Pseudo-

228 allgemeinen Beurteilung und hinterfragt sie nicht tiefenpsychologisch. Verwirrend ist auch die Beschreibung eines „liebvollen Sadismus“.

228 Wer potent in diesem Sinne ist, greift nicht zur "Perversion der schöpferischen Potenz", nämlich dem Sadismus.

229 Diese Komponenten sind bei den anderen Fluchtvariationen ebenfalls aufzuweisen.

Denken“ schöpfen und dabei mit Vorurteilen, Rationalisierungen und vorgefertigten Gefühlen jede Entwicklung verhindern.

Fromm erläutert diese Fluchtweise an Beispielen aus seiner psychotherapeutischen Praxis. Ausführlich wird ein 22-jähriger Medizinstudent beschrieben, der Psychiater werden will. Vor allem Träume von ihm verdeutlichen, daß er nur studierte, weil der Vater es ihm suggeriert hatte. Erst in der Analyse kam ihm die Fragwürdigkeit seines eigenen Willens zu Bewußtsein.

An die Stelle des ursprünglichen Selbst setzt sich ein „Pseudo-Selbst“, das mit Identitätsverlust und allgemeiner Schwäche einhergeht und somit ebenfalls zu Unterwerfung unter Verführer und Machthaber prädisponiert.

4.7. Nationalsozialismus, Hitler und die Nekrophilie

4.7.1. Psychologie des Nazismus und des Kleinbürgers Hitler

Ein zentrales Kapitel des vorliegenden Buches befaßt sich mit den Anhängern des Nazismus,²³⁰ den Kleinbürgern, die wesentlich am Erfolg von Hitler und seinen Gefolgsleuten beteiligt waren. Die Arbeiterklasse und das liberale und katholische Bürgertum beugten sich der Gewalt ohne wesentlichen Widerstand, gehörten aber nicht zu den Bewunderern der Nazis. Die Arbeiter hatten bereits 1918 und in den folgenden Jahren ihre Hoffnungen auf eine gesellschaftliche Veränderung begraben. Sie mißtrauten ihren eigenen Führern und allen politischen Doktrinen. Eine Untersuchung des „Instituts für Sozialpsychologie“, an der Fromm wesentlich beteiligt war (*Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, 1930/31)²³¹, ergab, daß die Arbeiter und Angestellte aufgrund ihrer Charakterstruktur weder dazu neigten, Anhänger der Nazis noch ihre tatkräftigen Gegner zu werden.

Es waren die Kleinbürger (Geschäftsleute, Handwerker, kleine Angestellte), welche den Nazismus begeistert begrüßten.²³² Blinder Gehorsam gegenüber dem Führer, Haß gegen rassische und politische Minderheiten, Streben nach Eroberung und Herrschaft, Verherrlichung des deutschen Volkes und der nordischen Rasse — all dies sprach den autoritären Charakter des Kleinbürgers an. In ihrem Gesellschafts-Charakter dominierten Vorliebe für die Starken, Haß auf die Schwachen, Kleinlichkeit, allgemein feindselige Haltung, übertriebene Sparsamkeit in bezug auf Gefühle wie auf Geld und eine asketische Einstellung. Das Fremde wurde gehaßt und verachtet, man war übermäßig neugierig und neidisch auf die Umgebung, spionierte sie aus und rationalisierte den Neid als moralische Entrüstung.

Das deutsche Kleinbürgertum war bereits vor dem Ersten Weltkrieg auf die Untertanen-Mentalität eingeschworen;²³³ es erblickte in der Monarchie den Garanten für sein relativ stabiles nationales Prestige und Einkommen. In der Familie gebärdete sich der Vater wie der Kaiser und bläute seinen Kindern patriarchalisch-autoritär ein, sich Gott, dem Kaiser, dem Militär und natürlich ihm selbst zu unterwerfen.

Nach dem Krieg kam jedoch der wirtschaftliche Absturz. Die Inflation raffte bis zur ihrem Höhepunkt (1923) alles Ersparte hinweg. Die kurze Erholungsphase bis 1928 wurde durch die Weltwirtschaftskrise 1929 abrupt unterbrochen. Der bürgerliche Mittelstand war davon am schwersten betroffen.

Dazu gesellten sich noch psychologische Probleme: der verlorene Krieg, der Sturz der Monarchie, die Sinnlosigkeit des Sparens, die zerstörte Autorität des Staates und die gesellschaftliche Abwertung der Position als „Bürger“. Schließlich wurde auch die

230 Fromm verwendet anstelle von Nationalsozialismus diese Kurzbezeichnung auch, um die Assoziation mit „Sozialismus“ zu vermeiden.

231 EF: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Eine sozialpsychologische Untersuchung (1980). In: GA Bd.3

232 Fromm verweist hier unter anderem auf zwei Untersuchungen: Lasswell, H.D.: *The Psychology of Hitlerism*. In: *The Political Quarterly*, London 4 (1933) und Schumann, F.L.: *The Nazi Dictatorship*, New York 1939.

233 Die beste Charakterisierung hat wohl Heinrich Mann in seinem Buch *Der Untertan* (1918) geschaffen.

letzte Bastion der Sicherheit erschüttert, die Familie, als die Nachkriegsjugend gegen die Autorität des Vaters (des Repräsentanten der Monarchie) rebellierte und sich protestierenden Jugendverbänden²³⁴ anschloß.

Die ältere Kleinbürger-Generation wurde immer verbitterter, verwirrter und machtloser, und die jüngere Generation drängte zur Tat. Alle Niederlagen Deutschlands und die Versailler Verträge stachelten den Groll weiter an. Insgesamt fühlte sich die deutsche Nation bedeutungslos und ohnmächtig.

Fromm betont, daß diese Faktoren nicht die Ursachen des Nazismus, sondern deren psychologische Basis darstellen. Von den politischen und wirtschaftlichen Faktoren erwähnt er nur, daß die Vertreter der Großindustrie und die halb bankrotten Junker hofften, durch Hitler wieder zu Geld und Besitz zu kommen. Hitler konnte sich mit den erbitterten und haßerfüllten Kleinbürgern bestens identifizieren — auch er fühlte sich im Alltag als „Niemand“ — und betätigte sich opportunistisch, als er sich in den Dienst der Großindustriellen und Junker stellte (indem er gleichzeitig hinterlistig dem Volk einen Antikapitalismus verkündete). Ursprünglich empfahl er sich nämlich als Messias des Mittelstandes, welcher die Warenhäuser abzuschaffen und die „Zinsknechtschaft“ zu brechen versprach, was er aber nie tat. Er lullte seine Anhänger höchst wirksam damit ein, daß er Hunderttausenden von ihnen Ämter verschaffte (oft von Juden und politischen Gegnern) und prestigeträchtige Aufmärsche und „Spiele“ organisieren ließ.

Hitler repräsentierte den autoritären Charakter in Reinkultur. Fromm belegt dies mit ausführlichen Zitaten aus dessen „Autobiographie“ *Mein Kampf* (1933). Unter anderem diagnostiziert er beim „großen Führer“ ein sadistisches Streben nach Macht, Verachtung und Mißachtung der Massen und der Frauen, schlaue Hypnotiseur-Eigenschaften mit geschickter Manipulation des Volkes, so daß es seinen Sadismus an Schwachen und „minderwertigen Rassen“ austobte. Er rechtfertigte seine Destruktivität durch einen vulgären Sozialdarwinismus (das freie Spiel der Kräfte sei die „Weisheit des Lebens“). Verfolgungswahnartige Projektionen, Lügen und „paranoide Aufrichtigkeit“ passen ebenfalls zum sadistischen Charakter Hitlers.

Die Masse des Volkes wurde mit Parolen wie: „Der Einzelne ist nichts und zählt nicht“ auf masochistische Verhaltensweisen eingestimmt und daraufhin erzogen. Der Staatsbürger soll seine Bedeutungslosigkeit annehmen, sich einer höheren Macht hingeben und stolz darauf sein, an deren Stärke und Glorie teilhaben zu können. In diesem Sinne schrieb der Propagandist Goebbels in seinem Roman *Michael*, man müsse die Persönlichkeit „der Gesamtheit zum Opfer bringen“.

Hitler schwelgte selbst ab und zu in masochistischen Bildern und gelobte, sich Gott, der Vorsehung, der Geschichte und der Natur zu unterwerfen, eben einer „überwältigend starken Macht“ (ebd. S.353). Auch Minderwertigkeitsgefühle, Haß auf das Leben, Asketentum und Neid auf diejenigen, die sich des Lebens erfreuen, sind bei Hitler auszumachen.

Das Gemeinsame an Faschismus, Nazismus und Stalinismus besteht darin, daß sie den hoffnungslosen, unterdrückten und ohnmächtigen Menschen eine Zuflucht boten und durch Nationalismus, Führerkult und Imperialismus den narzißtischen Hunger der Untertanen befriedigten. Fromm macht aber auch sorgfältig auf die Unterschiede zwischen den jeweiligen Totalitarismen in Italien, Deutschland und Rußland aufmerksam.²³⁵

4.7.2. Hitler als Prototyp des Nekrophilen

Über 30 Jahre später kam Fromm noch einmal auf das Thema Hitler zurück. In *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973)²³⁶ figurieren Stalin und Himmler²³⁷

234 Bekannt ist die Jugendbewegung des „Wandervogels“. Fromm lernte diese antiautoritäre Haltung auch in der zionistischen Jugendgruppe kennen, die er kurzzeitig frequentiert hatte.

235 Unter anderem in Wege aus einer kranken Gesellschaft (GA, Bd.4).

236 EF: Anatomie der menschlichen Destruktivität. GA Bd.7

237 Fromms psychologische, soziologische und biographische Analysen von Stalin, Heinrich Himmler und Hitler gehören zu den Höhepunkten des vorliegenden Werkes. Sie sollten zu Pflichtlektüren in Schulen verwandt werden.

unter den Sadisten, während Hitler einen „Fall von nekrophiler bösartiger Aggression“ darstellt (allerdings mit sadistischen Anteilen).

Die bösartige Aggression bzw. Destruktivität läßt sich nach Fromm in Grausamkeit (Sadismus) und „Liebe zum Toten“ (was Nekrophilie übersetzt bedeutet) unterteilen. Anhand zahlreicher Details aus Stalins Biographie beweist der Autor, daß Sadismus „die seelische Religion der Krüppel“ (ebd. S.263) ist und von Menschen ausgeübt wird, die auf „absolute und uneingeschränkte Herrschaft“ (ebd. S.262) ausgerichtet sind. Zum Syndrom des Sadismus gehören aber auch Lebensangst, Unterwürfigkeit und Feigheit sowie eine „vitale Impotenz“.

Der Sadist besitzt einen *autoritären Charakter*, was noch deutlicher bei Heinrich Himmler, einem „Fall von anal-hortendem Sadismus“, beobachtet werden kann. Alle Attribute des analen Charakters werden bei ihm sorgfältig nachgewiesen und seine psycho-soziale Entwicklung dargestellt. Der Autor charakterisiert Himmler als pedantisch, kaltherrig, scheinbar freundlich, unterwürfig gegenüber Autoritäten, lebensschwach (deshalb kompensatorisch hart und grausam), opportunistisch, narzißtisch, hypochondrisch, sexuell verklemmt, schwatzhaft, Karriere-besessen, neidisch, bösartig und intrigant. Die mit Zitaten belegte Menschenverachtung dieses SS-Führers braucht hier nicht besonders ausgeführt zu werden.

Zu den Voraussetzungen eines sadistischen Lebensentwurfes zählen unter anderem eine schwache, verwöhnende und anklammernde Mutter, ein autoritärer Vater, körperliche Schwäche und Ungeschicklichkeit, Neid auf Geschwister, Schüchternheit Frauen gegenüber, pedantische und verlogene familiäre Situation sowie eine konservative, bürgerliche und reaktionäre Gesellschaft.

Nekrophil-destruktive Menschen werden wiederum leidenschaftlich „von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist“ (ebd. S.301) angezogen. Sie zerstören um der Zerstörung willen und interessieren sich fast ausschließlich für Mechanisches und Technisches. Nekrophile sind „Hasser, Rassisten, Befürworter von Krieg, Blutvergießen und Destruktion“ (ebd. S.334). Als Prototypen des Gegenteils, der „Biophilie“ (Liebe zum Leben), nennt Fromm Namen wie Albert Schweitzer, Albert Einstein und — Papst Johannes XXIII.²³⁸

Der Autor subsumiert unter das Syndrom der Nekrophilie eine Fülle von Lastern und Details, die hier nicht alle aufgelistet werden können. Auch der moderne Gesellschaftscharakter (der sogenannte „Marketing“-Charakter), wird in diese Rubrik eingereiht.²³⁹ Das folgende Kapitel wird diesen modernen Charakter, den er in die Nähe der Schizophrenie bringt, genauer darstellen.²⁴⁰

Als Ursache der Nekrophilie macht Fromm eine „bösartige inzestuöse Bindung“ aus. Er beschreibt hierbei eine verhätschelnde, übertrieben beschützende und bewundernde Mutter, welche das Kind eng an sich bindet und es dadurch oft in ein autistisch-distanziertes Verhältnis zu ihr treibt.

Der nekrophile Adolf Hitler. — Hitlers Mutter, Klara Hitler, wird nun ebenfalls als überfürsorgliche, verwöhnende und ihren Sohn anhimmelnde Frau geschildert, welche bei Adolf die soeben beschriebenen „bösartige inzestuöse Bindung“ verursacht haben soll. Deshalb sei der Sohn kalt geblieben, und die narzißtische Schale hätte nicht gesprengt werden können. Sie wäre für ihn keine reale Person geworden,

sondern ein Symbol der unpersönlichen Macht von Erde, Schicksal — und Tod ... Jedoch, trotz seiner Kälte, mag Hitler symbiotisch an die Mutter und ihre Symbolisation gebunden gewesen sein, eine Bindung, deren letztes Ziel

238 Wahrscheinlich taucht hier dieser Papst deshalb auf, weil er Begegnungen mit anderen christlichen Kirchen und Religionen gefördert hatte und für den Weltfrieden eingetreten war.

239 Etwas skurril mutet folgende Klassifikation von nekrophilen Handlungen an: Churchill, der, als er sich in Nordafrika aufhielt, massenhaft Fliegen erschlug und sie dann auf dem Tischtuch aufreichte; oder, wer Streichhölzer und Blumen zerbräche, ständig über Krankheiten und Tod berichte und sich Wunden aufkratze.

240 Die Aufzählung einer sehr umfänglichen Seelenpathologie drückt wohl Fromms Alters-Meinung über den Menschen aus; sie ist gewiß pessimistisch. Er versucht allerdings stets, Argumente zu finden, welche zu Hoffnung berechtigen.

die Vereinigung mit der Mutter im Tode ist. (Eine nicht seltene, perverse Form der *unio mystica*) (ebd. S.342).

Fromm interpretiert Hitlers Bindung an Deutschland als Mutterbindung und den Selbstmord als verdrängten Wunsch, „die Mutter (= Deutschland) zu zerstören“.²⁴¹

Es folgen einfühlsame und lehrreiche biographische sowie charakterologische Details von Vater und Sohn Hitler, wobei deutlich wird, daß die Eltern des Diktators keineswegs destruktive Übeltäter waren (den Vater kann man allerdings mit einiger Berechtigung autoritär nennen).

Adolf, der älteste Sohn, war ein verspielter und in Karl May eingesponnener Junge, der ausgesprochen narzißtisch-empfindlich reagierte und jegliche Kooperation und geregelte Arbeit verweigerte. Weder in Wien noch später in München interessierte er sich wirklich für seine (angebliche) Berufung zum Künstler: Er verbummelte seine Zeit, malte Ansichtskarten, um das Allernötigste zum Leben zu verdienen, und bestand kein einziges Aufnahme-Examen. Das einzige, was er beherrschte, war, den anderen großmülig zu imponieren. Das Soldatenleben im Ersten Weltkrieg vermittelte ihm nachhaltig nationalistische und narzißtische Befriedigung; dabei stilisierte er sich zum Helden empor.

Die vorhin erwähnten Kriterien der Nekrophilie werden nun von Fromm auf Hitler angewandt und bestätigt. Er attestiert ihm zusammenfassend gravierende psychische und soziale Defekte, die aber nicht zu einer manifesten Psychose geführt hätten. Einschränkung stellt er fest:

Man darf mit Recht vermuten, daß er psychotische, vielleicht schizophrene Züge aufwies. Aber war Hitler deshalb ein „Wahnsinniger“, hat er, wie gelegentlich behauptet wird, an einer Psychose oder Paranoia gelitten? Ich glaube, daß man darauf mit Nein antworten muß (ebd. S.391).

Er war „in einem dynamischen, interpersonalen Sinn ein schwerkranker Mann“ (ebd. S.392). Damit möchte Fromm ausdrücken, daß ein durch und durch destruktiver und böser Mensch nicht wie ein Teufel mit Hörnern (oder ein Wahnsinniger) aussehen muß, sondern sich höflich oder sogar liebenswürdig präsentieren kann.

Unter uns gibt es Hunderte von Hitlern, die hervortreten würden, wenn ihre historische Stunde gekommen wäre ... Jede Analyse, die Hitlers Bild verzerrt, indem sie ihn seiner menschlichen Eigenschaften beraubt, würde uns nur noch blinder machen für die potentiellen Hitlers, die keine Hörner haben (ebd. S.393).

4.8. Das Doppelgesicht der Freiheit in der Moderne.

4.8.1. Kulturanalyse und Kulturkritik der demokratischen Gesellschaft

Die Analyse des Gesellschaftscharakters in der Reformation bereitete das Verständnis für den Rückfall in die Barbarei des 20. Jahrhunderts vor. Die Veränderungen, die Fromm dabei am Freiheitsbegriff erläutert, sind natürlich auch in der Geistesgeschichte, insbesondere der Philosophie, nachvollziehbar. Kant und Hegel z.B. postulierten zwar die Autonomie und Freiheit des Individuums, bejahten aber die Unterordnung des Einzelnen unter den allmächtigen Staat. Die französischen Aufklärer (Diderot, Condorcet, Helvétius usw.) sowie Feuerbach, Marx, Stirner und Nietzsche protestierten gegen die Verwendung des Menschen als Mittel zu einem Zweck und betonten, daß jedes Individuum das Recht auf eigene Entfaltung besitzt. Wir verdanken es allerdings hauptsächlich dem Marxismus, Anarchismus und Sozialismus, daß dem Recht des Menschen auf positive Freiheit durch Selbstverwirklichung lautstark und kämpferisch Nachdruck verliehen wurde. Es gab (und gibt) aber immer auch reaktionäre

241 Neben der religiösen zeigt sich in Fromms Alterswerk auch die Verstärkung der mystischen Ader, die auf geheimnisvolle Art erklären soll, warum Hitler Deutschland und sich selbst in den Ruin getrieben hatte.

Philosophen, die forderten, „daß der einzelne sich der geistlichen und weltlichen Autorität unterzuordnen habe“ (**Furcht vor der Freiheit**, S.289).

Der Protestantismus hatte den Einzelnen darauf vorbereitet, sich nicht nur Gott, sondern auch der Wirtschaft oder einem Führer bedingungslos zu unterwerfen. Dies betraf praktisch alle, denn

in einer jeden Gesellschaft bestimmt der Geist, der in den mächtigsten Gruppen dieser Gesellschaft herrscht, den Gesamtgeist (ebd. S.284).

Die mächtigsten Gruppen wiederum denken, fühlen und handeln so, wie sie es in der Familie und den Bildungssystemen (Schule, Kirche, Presse, Theater — der Kultur allgemein) gelernt haben.

Mit dem Siegeszug des Kapitalismus übernahm der Markt und das Geld die Herrschaft, wobei möglichst vielen Menschen vor allem durch Reklame vermittelt wird, sie handelten und produzierten im Sinne ihres eigenen Selbst. In Wirklichkeit geschieht jedoch folgendes:

Das „Selbst“, in dessen Interesse der moderne Mensch handelt, ist das *gesellschaftliche* Selbst (ebd. S.286).

Das gesellschaftliche Selbst ist identisch mit der Rolle, die jedermann im Wirtschaftsprozeß zu spielen hat. Somit lebt der moderne Mensch entfremdet an seinem „wahren Selbst“²⁴² vorbei und produziert Dinge, ohne sie genießen zu können. Die Beziehungen untereinander sind instrumentalisiert und verdinglicht, so wie er selbst im Wirtschaftsprozeß „verwendet“ (employed) wird. Arbeiter, Angestellter, Arzt oder Geschäftsmann verkaufen ihre Persönlichkeit wie eine Ware: Wenn jemand nichts, was die Umgebung braucht, besitzt (*hat*), *ist* er auch nichts (diesen Zusammenhang wird Fromm in *Haben oder Sein*, 1976) vertiefen.²⁴³

In der Moderne kommt es zur Konzentration des Kapitals in wenigen Konzernen (Monopolen), die hauptsächlich die kleineren und mittleren Geschäftsleute, d.h. den Mittelstand, bedrohen. Auch in der Politik, im Sport und anderen Veranstaltungen sind Mammut-Organisationen entstanden, welche die meisten Menschen zu unpersönlichen Rädchen im Getriebe der Gesellschaft degradieren (siehe Kapitel 3.6).

Das haben Philosophen wie Kierkegaard und Nietzsche sowie der Dichter Kafka feinfühlig erkannt und mit den Begriffen und Beschreibungen von *Ohnmacht* und *Angst* versehen. Der Durchschnittsbürger verspürt die Angst jedoch kaum. Er verdrängt und überdeckt sie mit den vorhin beschriebenen und neuen Fluchtwegen wie Unterwerfung unter einen Führer (Autoritarismus in faschistischen Ländern) oder zwanghafte Konformität (Automatisierung in der Demokratie).

Der Automaten- bzw. Robotermensch der Neuzeit ist durch Pseudo-Gefühle (z.B. antrainierte, kommerzialisierte Freundlichkeit, Sentimentalität, aufgesetzte „Coolness“ usw.) charakterisiert. Da der Tod in Form des Sterbens z.B. von Angehörigen tabuisiert, aber gleichzeitig Massensterben als Nervenkitzel in den sichtbaren Medien künstlich inszeniert wird, verfällt der Sinn für das Tragische und damit ein grundlegender Aspekt des Lebens. Wer den Tod verdrängt, fühlt weniger Antrieb für die gegenwärtige Existenz und kann nicht die Tiefe und Intensität seiner Erfahrungen erleben.

Fromm konstatiert auch eine allgemeine Verflachung und Verwirrung des Denkens, welche durch die Medien gefördert wird, indem sie Katastrophen, Werbung, Show, Sport und Politik in einem Einheitsbrei anbieten, so daß „Wahrheit“, „Ordnung“ und „Struktur“ durcheinander geraten.

Ähnliche Konfusion stellt Fromm beim Wollen fest. Kaum jemand überlegt noch, ob seine angestrebten Ziele sinnvoll sind und ob sie überhaupt von ihm selbst stammen. Die meisten jagen Dingen nach, die von anderen vorgegeben sind.

Kirche, Staat und Gewissen wurden in den demokratischen Ländern als

242 Der Begriff des „wahren Selbst“ stammt von Karen Horney. Er steht im Gegensatz zum „idealisierten“ Selbst, das mit Entfremdung einhergeht.

243 In späteren Werken nennt Fromm dies den „Marketing-Charakter“, der kennzeichnend für die Moderne ist.

Autoritäten größtenteils abgesetzt und durch die „anonyme Autorität des gesunden Menschenverstandes und der öffentlichen Meinung“ ersetzt, was nichts anderes als Konformität bedeutet. Diese moderne seelische Verfassung hat der italienische Dramatiker und Schriftsteller Luigi Pirandello in seinem Werk einfühlsam ausgedrückt:

Er (Pirandello) geht von der Frage aus: Wer bin ich? ... Seine Antwort ist nicht wie bei Descartes die Bejahung des persönlichen Selbst, sondern dessen Leugnung: Ich besitze keine Identität, es gibt kein Selbst außer dem Spiegelbild dessen, was andere von mir erwarten: Ich bin, „wie du mich haben willst“ (ebd. S.365).

Ohne Selbst und ohne Identität ist der moderne Mensch innerlich leer. Er versucht, diese Leere durch Surrogate wie grelles Anderssein, Drogen, Sport, Fernsehen und Zerstreuung zu füllen. Und nicht zuletzt sind diese im tiefsten Innern unglücklichen Menschen bereit, Führern, Verführern und Ideologien zu folgen, wenn sie nur aufregend genug sind und vorgeben, den wahren Sinn des Lebens gefunden zu haben. Mit anderen Worten ist „die Verzweiflung des automatenhaften Konformisten ... ein fruchtbarer Boden für die politischen Ziele des Faschismus“ (ebd. S.366).

4.8.2. Kulturanalyse der technisierten Gesellschaft. Irrationale und rationale Autorität.

Der Kapitalismus des 19. Jahrhunderts brachte den von Freud beschriebenen „anal Charakter“ hervor. Fromm nennt ihn den „hortenden“ Charakter, da es ihm vor allem um die Vermehrung seines (Geld-)Besitzes und seines Profites geht. Wie bei allen Charakterorientierungen finden sich positive und negative Anteile. Einerseits ist der anale Charakter sparsam, sorgsam, vorsichtig, ordentlich, überlegt und zuverlässig, andererseits aber auch geizig, mißtrauisch, kalt, ängstlich, trotzig, pedantisch, zwanghaft und gierig.

Im 20. Jahrhundert löste der konsumierende und Marketing-Charakter den hortenden Charakter ab. Damit wurden die analen Eigenschaften des ordentlichen Sparens nicht nur überflüssig, sondern auch antiproduktiv. Nach Ansicht Fromms blieben auf diese Weise nur die negativen analen Orientierungen übrig.²⁴⁴ Das kapitalistische Prinzip aber, nämlich „die Benutzung des Menschen durch den Menschen“²⁴⁵, blieb bestehen. Es ist nunmehr das Kapital, also etwas Totes, das den lebendigen Menschen mit seiner Arbeitskraft beherrscht.

In der Moderne fand auch ein grundlegender sozialer Wandel statt. In der Feudalzeit hatten der Adel und der Klerus die absolute Macht in ihren Händen. Da die Herrschaft nur auf Geburt und Zufall, aber nicht auf Fähigkeiten beruhte, nennt Fromm sie „*irrationale Autorität*“. Sie hemmte die menschliche Entwicklung und konnte jederzeit, wie die Französische Revolution bewies, zusammenbrechen.

Seit der Renaissance entwickelte sich jedoch auch parallel zur irrationalen die „*rationale Autorität*“, die sich auf Vernunft, Können und Arbeit stützt. Im 19. Jahrhundert konnte die Mischung aus diesen beiden Herrschaftsarten an den stolzen, individualistischen und hart arbeitenden Großbürgern beobachtet werden. Gesellschaftlich dominierte jedoch bereits der gnadenlose Konkurrenzkampf und die Ausbeutung, so daß man die Kapitalisten ebenfalls „*irrationale Autoritäten*“ nennen muß. Das 20. Jahrhundert bringt noch, wie bereits erwähnt, eine dritte Variante der Autorität hervor: die versteckte „anonyme Autorität der öffentlichen Meinung und des Marktes“.

In *Wege aus einer kranken Gesellschaft* aus dem Jahre 1955 (siehe 4.1.1) versuchte Fromm, der modernen „Teamarbeit“ humane Absichten abzugewinnen:

Man strebt nicht mehr nach einem ständig wachsenden Profit, sondern man möchte ein ständiges sicheres Einkommen haben. Anstatt andere

244 Dieser logische Schluß ist nicht ganz einsichtig: Warum verschwinden die negativen analen Anteile nicht auch? Fromm scheint einen Grund mehr für die negativen Eigenschaften des Menschen zu suchen.

245 EF: *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955). In: GA Bd.4, S.69

auszubeuten, sucht man den Reichtum unter mehr Menschen zu verbreiten und sie daran teilnehmen zu lassen. Andererseits zeigt sich die Tendenz, andere — und sich selbst — zu manipulieren (ebd. S.73).

Der mittlere Mensch trachte danach, sich anzupassen und von der Mehrheit gebilligt zu werden. Die emotionale Grundstimmung sei nicht mehr von Stolz und Machtbewußtsein (wie in der Renaissance und dem 19. Jahrhundert), sondern von einem unbewußten Gefühl der Ohnmacht geprägt.

Allerdings weist er auch auf eine neue Form des Kapitalismus hin, die er „*Superkapitalismus*“ nennt, in der Monopolisten und Großunternehmer versuchen, möglichst alle Menschen einer Gesellschaft in ihr System einzuspannen.²⁴⁶ Großindustrielle schlugen dabei z.B. vor, ihre Arbeiter durch ein Bonus-System am Gewinn zu beteiligen — was übrigens sehr erfolgreich war.

Dreizehn Jahre nach dem Buch *Wege aus einer kranken Gesellschaft* war der Optimismus im Buch ***Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik***²⁴⁷ (1968) weitgehend verfliegen, obwohl Fromm es verfaßte, um gegen die hoffnungslose Stimmung der Amerikaner in Bezug auf eine bessere Zukunft seine humanistischen Gedanken zu setzen.

Ausgangspunkt dieses Werkes war der Wahlkampf von Senator Eugene McCarthy, den Fromm zwei Jahre zuvor mit diesen Ausführungen aktiv unterstützt hatte. McCarthy, den Fromm einen professoralen Freund der Poesie und Philosophie nennt, unterlag dem Republikaner Nixon, der bekanntlich den Vietnamkrieg forcierte und die konservativ-reaktionären Trends in den USA förderte. Im Jahr der Veröffentlichung, 1968, glimmte doch wieder so etwas wie Hoffnung auf, als z.B. 500.000 Menschen in Washington gegen den Vietnamkrieg demonstrierten.²⁴⁸

Hauptgründe, warum sich in der westlichen Welt trotz imponierender Erfolge der Wirtschaft und der Technik eine pessimistische Grundstimmung ausgebreitet hat, sind die Gefahr der Selbstvernichtung durch die Waffen und die Versklavung durch die „Megamaschine“²⁴⁹. Die Ohnmacht des Einzelnen gegenüber der Politik, der Bürokratie und der Macht der Industrie haben die Hoffnungslosigkeit ebenfalls gefördert. Zur „Vision der dehumanisierten Gesellschaft im Jahre 2000“ zählen Fromm und andere Autoren noch Konformismus, Langeweile, Hedonismus, brutale Konkurrenz und besinnungslosen Konsum.

Die technisierte Gesellschaft geht nach der Devise vor, die H. Ozbekhan bereits 1966 in seinem Buch *The Triumph of Technology: „Can“ implies „Ought“* (Können impliziert Müssen) aufgedeckt hatte: Fromm führt als Beispiele dafür die Raumfahrt und die hypertrophe Apparate-Medizin an, die behauptet, man *müsse* etwas tun, wenn man es technisch verwirklichen *könne*. Somit dominiert ein zwanghaftes Tun, ohne daß darüber nachgedacht wird, ob es vernünftig und sinnvoll ist.²⁵⁰

Ökonomische Zwänge sind in der modernen Sozietät überhaupt die Regel: Ziele wie „maximale Effizienz und maximale Produktion“ kurbeln die Wirtschaft, die Arbeit und damit auch den Konsum und die Zerstreuungsindustrie an. Wenn die Menschen nämlich nur das Nützliche kaufen und das noch Brauchbare behalten würden, käme die Industrie (zumindest teilweise) zum Erliegen.

Aus zahlreichen von Fromm benannten Gründen ist beim modernen Menschen eine Spaltung zwischen Denken und Fühlen entstanden, die er als „leichte chronische Schizophrenie“ (ebd. S.290) diagnostiziert. Solche milden Formen von Psychose fallen jedoch nicht auf, weil Millionen Menschen mit ihr das Leben fristen.

246 Dies ist momentan (im Jahre 2000) auch daran erkennbar, daß z.B. kostspielige Anstrengungen unternommen werden, jeden Bürger zum Aktienbesitz zu verleiten.

247 EF: *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik* (1968). In: GA Bd.4, S.255

248 Damit in Zusammenhang stand auch die 68-er Rebellion der Studenten in Deutschland.

249 Hierzu vor allem Lewis Mumford: *The Myth of the Machine*, 1967 und Jacques Ellul: *La Technique ou L'Enjeu du siècle*, 1954.

250 Dies zeigen die Waffenproduktion und die Gentechnologie in aller Deutlichkeit. Fromm geht aber nicht darauf ein, welchen Werten die technisierte Gesellschaft anhängt: Es sind die Ziele Profit, Macht und Prestige.

Als Beispiel führt er H. Kahns Buch *The Year 2000* (1967)²⁵¹ an, das emotionslos Atomkrieg, Zerstörung von Städten, Industrien und Menschen, Bevölkerungsexplosion usw. als Möglichkeiten einkalkuliert und durch eine Flut von Statistiken den von der Wissenschaft abgesegneten Eindruck hinterlassen möchte, daß solche Katastrophen realistisch einzuplanen und problemlos zu verkraften wären. Bereits einige Jahre zuvor (1960) meinte Kahn²⁵², man könne unser Leben, unsere Freiheit und Kultur dadurch schützen, daß man einen „taktisch begrenzten“ Atomkrieg (natürlich „präventiv“) auslöse.

Die hohe Wertschätzung der Technik hängt auch mit der Anziehung des Mechanischen und — im Extremfall — mit der „Liebe zum Toten“ (*Nekrophilie*)²⁵³ zusammen. Wer so sehr an das Technische glaubt, hegt die Hoffnung, das Lebendige durch Ewiges und Unzerstörbares ersetzen zu können.²⁵⁴ Hinter Technologie-Bewunderung stecken oft Angst vor dem Leben, Pessimismus und konservative Weltanschauung. Daraus entwickeln sich wiederum mittels Projektionen phantasierte menschenähnliche Maschinen.²⁵⁵

„Unser Zeitalter hat einen Ersatz für Gott gefunden: die unpersönliche Kalkulation“ (ebd. S.299), meint Fromm pessimistisch. Die Mehrzahl der Menschen hofft, daß die in den Computer eingespeisten Daten doch irgendwie eine richtige Lösung ergeben; die Rechenmaschine soll für den menschlichen Verstand einspringen. Jedoch müssen Fakten in größeren Zusammenhängen interpretiert und verstanden werden, was aber — noch immer — nur der Mensch leisten kann.

4.9. Aggression, Destruktivität und Nekrophilie in der Gesellschaft

Fromm gelang mit seinem Alterswerk *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973)²⁵⁶ noch einmal ein großer Wurf. Er behandelte darin die Befunde der Instinkt- und Trieblehren, des Behaviorismus und der Psychoanalyse, des weiteren die verschiedenen Arten von Aggression und Destruktivität an den Beispielen Stalins, Himmlers und Hitlers (siehe 4.2.7). Er bezog in diese umfangreiche Untersuchung neurophysiologische, tierpsychologische, paläontologische und anthropologische Erkenntnisse mit ein. Man kann das Werk über die Aggressionsforschung wohl als eine der vollständigsten Publikationen zu diesem enorm wichtigen Fragenkomplex bezeichnen. Es ist bewundernswert, wie sich Fromm in die verschiedenen Fachbereiche eingearbeitet hat und sie kompetent darzustellen weiß.

In seiner Einleitung hebt der Autor hervor, daß eine derart fachübergreifende und interdisziplinäre Betrachtungsweise derzeit – in den USA zumindest – nicht beliebt sei. Solche weitläufigen Perspektiven weise man allenfalls der Philosophie zu, aber innerhalb der Wissenschaften tendiere man doch zur möglichst exakten Bearbeitung von schmalspurigen Detailthemen.

Wer Aggression nur unter dem Gesichtspunkt des Schädigens beurteilt, blendet die Vielfalt der Ursachen und der Motive aus. Fromm differenziert in 1. „*gutartige Aggression*“ — die reaktiv und defensiv ist — sowie 2. in „*bösartige Aggression*“, die er in *Destruktivität* und *Grausamkeit* unterteilt. Mit letzterer ist die spezifisch menschliche Leidenschaft zu zerstören und absolute Kontrolle über ein Lebewesen gemeint.

Fromm stellt im folgenden dar, daß die Aggression kein Trieb ist. Er möchte eine Erklärung dafür finden, daß in der entwickelteren Zivilisation mehr Aggression aufzufinden ist. Es geht dabei nicht mehr um Instinkte und Triebe, sondern um den Charakter, der sich in sado-masochistischen und destruktiven Leidenschaften äußert.

251 Kahn, H.: Ihr werdet es erleben (1967). Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahr 2000. Wien 1968

252 Kahn, H.: On Thernonuclear War. Princeton 1960

253 Zum Begriff der Nekrophilie siehe 4.9.

254 Und damit auch die Hoffnung, selbst unsterblich und allmächtig zu werden.

255 Solche brutalen, aber angstfreien Roboter-Menschen, die Lewis Mumford (In the Name of Sanity. New York 1954) beschrieb, bevölkern inzwischen die Fernsehschirme.

256 EF: Anatomie der menschlichen Destruktivität. GA Bd.7

Seine Untersuchung bevorzugt ein „sozialbiologisch-evolutionäres, historisches Prinzip“ (ebd. S.5), das die Freudsche Psychoanalyse an zahlreichen Punkten erweitert.

Konrad Lorenz und das sogenannte Böse. — Durch die Veröffentlichung von Konrad Lorenz (*Das sogenannte Böse*) aus dem Jahre 1963 wurde die Debatte um die Aggression intensiv angefeuert. Lorenz vertrat einen „Instinktivismus“, der bei den Menschen gut ankommt, da er Aggressivität als angeboren annimmt. Dadurch fühlen sich die Menschen von der Verantwortung, etwas ändern zu müssen, entlastet.

Lorenz hält die Aggression (wie Freud die Libido) für eine Energie, die sich im Organismus staut und wie eine Art Dampf abgelassen werden müsse (hydraulisches Modell). Mit Freud stimmt er darin überein, daß gestaute Aggressionen für den Urheber schädlich wären. Deshalb plädiert er dafür, solchen Affekten in Fußballspielen und anderen sportlichen Wettkämpfen freien Lauf zu lassen, damit sie sich nicht zu kriegerischen Auseinandersetzungen aufschaukeln.

Fromm zerplückt und ironisiert die recht fadenscheinige Lorenzsche Beweiskette, die auf dem Analogieprinzip beruht: Die Nächstenliebe werde z.B. nur deshalb praktiziert, weil man sie (analog) ebenfalls erfahren hätte und „weil es sich schon im Paläolithikum oft genug ereignet hat“ (ebd. S.25).

Darüber hinaus vertritt Lorenz dem Darwinismus gegenüber eine „quasi-religiöse Haltung“ (ebd. S.29), welche die Evolution vergötzt. Er bewundert die Selektion und Mutation als die einzig „großen Konstrukteure“ der Welt, die schon alles in die richtige Bahn lenken werden. Dies entspricht jedoch der widerspruchslösen Hinnahme von Kapitalismus und brutalem Existenzkampf, wie es die Sozial-Darwinisten seit Jahrzehnten vorgegeben haben.

Behaviorismus. — Die Lorenzschen Gedanken fügen sich in die heute herrschende Psychologie, den Behaviorismus (behavior = Verhalten), gut ein. Der Behaviorismus wurde 1914 von J.B. Watson²⁵⁷ begründet. Diese Theorie konzentriert(e) sich auf das objektiv beobachtbare und meßbare menschliche Verhalten und klammert(e) individuell unterschiedliches Denken, Fühlen und Wollen aus.

Der Behaviorismus hatte großen Einfluß auf die Aggressionstheorien. Er besagt im Kern, daß Aggression aufgrund von Gratifikationen angelernt ist. Da sich die Verhaltenspsychologen bei menschlichen Handlungen nicht um deren tiefer liegende, verdrängte oder versteckte Motive kümmern, kommt es dazu, daß sie z.B. zwei ihre Söhne schlagende Väter diagnostisch gleich beurteilen und therapeutisch auf dieselbe Weise neu konditionieren, obwohl bei den „aggressiven“ Vätern in der Regel sehr differente Situationen und Gesinnungen vorliegen.

Eindrücklich und engagiert sind auch Fromms Kommentare zu B.F. Skinners²⁵⁸ Neobehaviorismus. Dieser dachte recht verschwommen und naiv, wenn er meinte, daß z.B. ein Bomben produzierender Arbeiter diese Waffe völlig unabhängig von Werturteilen z.B. gegenüber Feinden, die man damit besiegen möchte, herstelle. Es ist unter anderem auch dem „Geist“ der Neobehavioristen zu verdanken, daß die kybernetische Gesellschaft²⁵⁹ nach der bereits erwähnten Maxime: „Etwas *muß* getan werden, weil es technisch *möglich* ist“ (ebd. S.35) vorgeht, da sie ihre Handlungsmotive nicht reflektiert.

Skinner fand — wie Lorenz — viel Anklang, weil er einen optimistischen Liberalismus vertrat, der einen permanenten Fortschritt annahm, wenn sich der Mensch nur an die gegebenen Verhältnisse anpasse. Daraus leitet der konservative Liberale ab, daß alles, was nicht in die gegenwärtige Gesellschaft hineinpaßt, beseitigt werden darf und soll: Damit ist aber der mehr oder weniger aggressiven Manipulation Tür und Tor geöffnet.

Verhaltenspsychologische Experimente. — Das sogenannte „Milgram-Experiment“ (nach Stanley Milgram²⁶⁰ benannt) hatte in den 60er und 70er Jahren viel

257 Watson, J.B.: Behavior, an Introduction to Comparative Psychology. New York 1914

258 Skinner, B.F.: Wissenschaft und menschliches Verhalten (1953). München 1973

259 Mit „kybernetisch“ (Wissenschaft von den technischen und biologischen Regelungs- und Steuerungsvorgängen) wird die Computer-Gesellschaft charakterisiert.

260 Milgram, S.: Behavioral Study of Obedience. In: Journal of Abnormal Social Psychology, Washington 67 (1963), S.371-378 und:

Staub aufgewirbelt. In diesem Test wurden 40 Männer zu „Versuchsleitern“ gemacht, die ihren Opfern in einem anderen Raum Stromstöße versetzen sollten, wenn sie Fragen nicht richtig beantworteten. Die Opfer dieser Aggression waren über das Experiment unterrichtet, während die „Versuchsleiter“ nur wußten, daß sie ihr Geld unabhängig davon erhielten, wie die Untersuchung verlauge. Die Organisatoren sagten ihnen, daß man herausfinden wolle, welche Wechselwirkung zwischen Lehrer und Lernenden statfinde und welche Wirkung die Bestrafung (die Stromstöße) auf das Lernen hätte.

Milgram war entsetzt darüber, daß etwa zwei Drittel der Versuchsleiter nur aufgrund der Anordnungen die hörbaren und später auch sichtbaren Quälereien (die „Opfer“ fingen, wie vereinbart, ab 300 Volt an, hörbar gegen die Wand zu trommeln) fortsetzten. Nur 35 Prozent widersetzten sich den Aufforderungen, sie sollten mit den Stromstößen weitermachen. Damit hätte Milgram — so interpretiert er und die meisten Kommentatoren — bewiesen, daß die Gehorsamstendenzen und die Bereitwilligkeit, anderen Menschen sadistisch Schmerz und Leid zuzufügen, in der Bevölkerung noch immer weit verbreitet sei.

Fromm zieht die Schlußfolgerungen in Frage, da seiner Meinung nach das Experiment nicht das wirkliche Leben darstelle. Die Wissenschaftler hätten als anerkannte Autoritäten zwar zwei Drittel zu diesen aggressiven Handlungen bringen können, wobei sich aber bei diesen Personen massive Angstsymptome, neurotisches Lachen und Schuldgefühle einstellten. Das Experiment bewiese eher, daß sich die Menschen gegen sadistisches Tun sträuben oder ein Drittel sogar den Gehorsam verweigere. Denn das Handeln (Verhalten) allein sagt noch nichts darüber aus, ob sich die Quäler dabei wohl fühlten oder darunter litten. Mit anderen Worten könne der Mensch nicht so einfach „entmenslicht“ werden, wie Milgram meinte.²⁶¹

Ein zweites Experiment, das von P. Zimbardo 1972 durchgeführt wurde, bewiese ebenfalls nicht — wie Zimbardo²⁶² behauptet —, daß der normale Mensch innerhalb kurzer Zeit zu einem unterwürfigen Wesen (einem Gefangenen) oder in einen erbarmungslosen Sadisten (Gefängniswärter) verwandelt werden könne. Denn die zu Gefangenen gemachten Versuchspersonen wurden tatsächlich öffentlich gedemütigt und schikaniert, so daß sie in existentielle Krisen gerieten. Wiederum verhielten sich etwa zwei Drittel der „Wärter“ nicht sadistisch, sondern machten unwillig und voller Skrupel mit, da sie (wie auch die Gefangenen) nicht genau darüber informiert wurden, daß sie jederzeit das Experiment abbrechen könnten. Das Experiment war außerordentlich fragwürdig, da die Ortspolizei ganz realistisch auftrat, die Verhaftungen vornahm und ihre Opfer nicht aufklärte. Nach Fromms Meinung müßte man echte Gefängnisse untersuchen und herausfinden, ob tatsächlich, wie Zimbardo behauptet, so viele Gefangene zu Unterwürfigen und die Mehrzahl der Wärter zu Sadisten mutieren.

Darüber hinaus verweist der Autor auf die Erfahrungen in den Konzentrationslagern der Nazis²⁶³, wo die Weltanschauung und die Charakterologie den Ausschlag dafür gab, ob und wie aggressiv z.B. die KZ-Insassen mit den Peinigern kooperierten (religiös und politisch Engagierte behielten trotz aller Erniedrigung ihre menschliche Würde und Hilfsbereitschaft).

Die *Frustrations-Aggressions-Theorie* besitzt nach Fromm ebenfalls nicht die Allgemeingültigkeit, die man ihr nachsagt. Die These, daß jeder Aggression eine Frustration vorangehe, stammt von J. Dollard²⁶⁴ (1939) und seinen Mitarbeitern. Einer der Mitarbeiter, N.E. Miller²⁶⁵, wandte bereits 1941 ein, daß Frustrationen auch andersartige Reaktionen hervorrufen könnten. Fromm kritisiert an dieser Theorie, daß sie

261 Milgram S.: Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität. Reinbek 1974
Fromm unterschlägt aber, daß man bei einer großen Zahl von Normalbürgern doch eine „Untertanenmentalität“ diagnostizieren muß.

262 Zimbardo, P.: Pathology of Imprisonment. In: Trans-Action 9 (April 1972), S.4-8

263 Bettelheim, Bruno: Aufstand gegen die Masse (1960). München 1964

264 Dollard, J.; Doob, L.W.; Miller, N.E.; Mowrer, O.H.; Sears, R.S.; Ford, C.S.; Hovland, C.I.; Sollenberger, R.T.: Frustration und Aggression (1939). Weinheim, Berlin, Basel 1970

265 Miller, N.E.: Frustration-Aggression Hypothesis. In: Psychological review, Washington 48 (1941), S.337-342

Frustrationen nicht deutlich genug in Unterbrechung einer Aktivität, Zurückweisung oder Versagung differenziere und weder die Situation noch den Charakter der Betroffenen in Betracht ziehe. Denn es gibt zahlreiche Versagungen im menschlichen Leben, die zu Lernen und Entwicklung führen, während Ungerechtigkeit oder Unterdrückung oft aggressive Reaktionen auslösen.

Die Aggressionstheorie der Psychoanalyse. — Die Instinkt-Theorie der Aggression wurde von Sigmund Freud vorweggenommen, der davon überzeugt war, daß der Mensch über einen angeborenen Aggressions-Trieb verfüge. In seinen verschiedenen Trieblehren hat Freud diese Hypothese stets in den Vordergrund gerückt. Zuletzt postulierte er einen Triebdualismus zwischen Eros und Thanatos, wobei sich der letztgenannte „Todestrieb“ entweder als Aggression nach außen oder nach innen äußere. Jedenfalls müsse der Mensch irgendwelche Opfer für seine Gewaltbereitschaft finden, da er ansonsten dazu verurteilt sei, sich selbst zu zerstören.²⁶⁶

Neurophysiologische Befunde sprechen dafür, daß die Aggression größtenteils der Verteidigung und der Selbsterhaltung dient. Wahrscheinlich überwog in der Geschichte eher das Flucht- als das Aggressionsverhalten. Raubtiere sind ebenfalls von Natur aus nicht aggressiv, sondern sie verteidigen sich, um ihr Leben zu erhalten. Nur der Mensch tötet und quält ohne Gründe des Selbstschutzes.

Das Verhalten der Tiere und paläontologische Befunde. — Tiere in freier Wildbahn sind nicht aggressiv; nur in Gefangenschaft zeigen sie destruktives Verhalten, wobei meistens die Einengung ihres Territoriums (z.B. bei Ratten) zu Aggressionen führte.

Beim Menschen ist es aber auch nicht allein die räumliche Enge bei Überbevölkerung, die Aggressionen auslöst, sondern mehr die „Anomie“ (Emile Durkheim²⁶⁷), d.h. der Verlust der sozialen Bindungen in der modernen technisierten Gesellschaft: der „Mangel an Gemeinschaft“. Allerdings verursacht Überbevölkerung in unterentwickelten Ländern, da sie in der Regel mit Armut gepaart ist, Neid, Aggression und Destruktion.

Die Frühgeschichte der Menschen zeigt, daß weder die Vorfahren, die Menschenaffen, noch die frühen Menschen wie Raubtiere lebten, sondern im Gegenteil gegenseitige Hilfe die Regel war. Mit anderen Worten besitzt der Mensch eine Tötungshemmung, die erst beseitigt werden muß, bevor er mordet.

Anthropologie. — Der frühe Mensch als Jäger, Sammler und Ackerbauer mußte seine Fähigkeiten verbessern, um zu überleben, d.h. er mußte sich entwickeln. Dabei kam es kaum zu Machtkämpfen, da die Menschen froh waren, daß sich gute Leiter und Organisatoren als „Führer“ zur Verfügung stellten. Macht um der Macht willen war unbekannt und deshalb gab es selten Kriege. Wenn sie dennoch auftraten, waren sie nicht zentral organisiert und gingen nicht auf Eroberung aus. Die Kriegslust nahm erst mit Privatbesitz, Nationalismus und Militarismus zu.²⁶⁸

Wahrscheinlich hat die „städtische Revolution“ im vierten und dritten Jahrtausend v. Chr. bewirkt, daß der Mensch lernte, den anderen „als ökonomisches Werkzeug zu benutzen, daß man ihn ausbeuten und zum Sklaven machen konnte“ (ebd. S.145). Es waren schließlich hauptsächlich die Männer, die den Weg zur Herrschaft über die anderen beschritten und den Sadismus im Sinne Fromms als leidenschaftliches Begehren nach unbegrenzter, gottähnlicher Macht über Menschen und Dinge entwickelten. Auch die nekrophile Destruktivität setzte — laut Fromm — bereits mit den Zerstörungen von Babylon, Karthago und Jerusalem ein und fand ihre Fortsetzung in Dresden und Hiroshima.

Der Autor analysiert des weiteren ethnologische Daten von 30 primitiven Stämmen, die deutlich zeigen, daß es keine Instinkte gibt, welche den menschlichen

266 Lorenz übernahm diese These und glaubte an die Aggressionsverminderung durch Fußball und Krieg.

267 Durkheim, Emile: Der Selbstmord (1897). Neuwied/Berlin 1973

268 Benedict, Ruth: The Natural History of War. In: An Anthropologist at Work, hrsg. Von M. Mead. Boston 1959, S.369-382

Zerstörungstrieb auslösen könnten. Er unterscheidet drei Gesellschaftsformen: lebensbejahende, nicht destruktive (jedoch aggressive) und destruktive Gemeinschaften.

Fromm grenzt eine *biologisch adaptive, dem Leben dienende, gutartige Aggression* von der *biologisch nicht adaptiven, bösartigen Aggression* ab. Letztere äußert sich als Destruktivität und Grausamkeit und „ist biologisch schädlich, weil sie sozial zerstörerisch wirkt“²⁶⁹ (ebd. S.167).

Die Unterschiede von „Pseudoaggression“ (spielerischer Art), „defensiver Aggression“ (zur Selbsterhaltung) und „instrumentaler Aggression“ (z.B. Drogenbeschaffung) werden vom Autor sorgfältig herausgearbeitet.

Eine der fatalsten instrumentalen Aggressionen ist der *Krieg*. Fromm nennt die These, daß die Ursache für Kriege eine angeborene Destruktivität sei, „einfach absurd“ (ebd. S.189), da solche Destruktionen stets durch mannigfache Gründe ausgelöst und weitergeführt werden. Er interpretiert als Beispiele den Ersten und Zweiten Weltkrieg, in denen unter anderem machtpolitische, ökonomische, gruppenpsychologische (Anstacheln des Nationalstolzes), karrieristische Faktoren sowie den Soldaten verlogene suggerierte Ideale wie Selbstverteidigung und Freiheit auszumachen sind. Es waren die „militärischen und politischen Eliten“ (ebd. S.193) und nicht das Volk, welche die Gemetzeln aufrecht erhielten. Auf Fromms Vorschläge, wie Kriege verhindert werden könnten, wird in Teil 5 eingegangen.

Grausamkeit (Sadismus) und Destruktivität als bösartige Aggressionen. — Ausgangspunkt seiner Betrachtung ist die dichotome und widersprüchliche Natur des Menschen, wie in 3.5 dargelegt.

Er (der Mensch) ist gezwungen, das Entsetzen vor seiner Isoliertheit, seiner Machtlosigkeit und seiner Verlorenheit zu überwinden und neue Formen des Bezogeneins zur Welt zu finden, durch die er sich in ihr zu Hause fühlen kann (ebd. S.204).

Dazu dienen im menschlichen Charakter verankerte Leidenschaften wie Liebe, Zärtlichkeit, Streben nach Gerechtigkeit, Unabhängigkeit und Wahrheit, Haß, Sadismus, Masochismus, Destruktivität und Narzißmus.

Fromm geht nun, auf eine Vielzahl von Autoren verweisend, im Detail auf die existentiellen Bedürfnisse des Menschen und die verschiedenen Leidenschaften ein. Wenn sie unbefriedigt bleiben oder frustriert werden, sind sie Auslöser von Destruktion.²⁷⁰ Zu den „Leidenschaften“ zählen die Suche nach einem „Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe“, unbefriedigte Bedürfnisse nach „Verwurzelung“, „Einheitsleben“, „Wirkmächtigkeit“ (Potenz) und „Erregung und Stimulation“. „Langeweile und chronische Depression“ hängen mit fehlendem Interesse zusammen und sind Ursachen für Drogen, Fernsehkonsum, Arbeitsverweigerung, Gewalttätigkeit und Destruktivität.

Höchst aktuell wirken Zeitungsberichte aus dem Jahre 1972, in denen von einem 16-jährigen Schüler berichtet wird, der in der Schule gute Leistungen zeigte, im Kirchenchor mitsang — und seine Eltern erschoss, „weil er einmal sehen wollte, wie das ist, wenn man einen umbringt“ (ebd. S.226). Fromm ist der Meinung, daß diese Morde aus dem „unerträglichen Gefühl der Langeweile und Ohnmacht“ geschehen wären.

Er vertritt die Auffassung, daß alle existentiellen Bedürfnisse *entweder* durch positive Einstellungen und Handlungen *oder* durch Sadismus, Masochismus, Trunksucht, Drogen und Destruktivität befriedigt werden können.²⁷¹ Fromm vervollständigt seine Untersuchung über die Aggression durch Differenzierung in „spontane“, „ekstatische“ und „anbetende Destruktivität“.

Im abschließenden Epilog schreibt der Autor „über die Zwiespältigkeit der

269 In 4.9 nennt er auch das Kontrollierende destruktiv.

270 Mit anderen Worten rekurriert hier Fromm doch, ohne es zu erwähnen, auf die Frustrations-Aggressions-Theorie. Im übrigen wirken seine „neuen“ Begriffe teilweise recht konstruiert und stiften Verwirrung.

271 Diese dualistische und alternativistische Sichtweise legt sich ungern fest und läßt auf diese Weise den Leser im Unklaren.

Hoffnung“. Da Sadismus und Nekrophilie nicht angeboren sind, bestehe trotz weit verbreiteter leichter schizophrener Psychose der Gesellschaft noch eine gewisse Hoffnung für die Zukunft des Menschen. Wer sich nämlich für einen radikalen Humanismus im Sinne der Biophilie engagiert, entwickelt einen „rationalen Glauben“ sowie Optimismus und vermag deshalb tatkräftig zu einer besseren Gesellschaft beitragen.

4.10. Sozial-politische Stellungnahmen

Es kommt (leider) recht selten vor, daß ein Tiefenpsychologe sich für Politik interessiert und darüber auch Fundiertes auszusagen hat. Bei Fromm war dies bereits in frühen Jahren der Fall, als er sein Studium der Soziologie abschloß und die herrschenden Verhältnisse aus der Perspektive eines marxistischen Sozialismus betrachtete. Seine Einsichten verhalfen ihm bekanntlich zur rechtzeitigen Emigration in die USA. Im folgenden sollen einige Beiträge zur Politik erörtert werden, da sie eine Seite von Fromm offenbaren, die weniger bekannt ist.

Aus verständlichen Gründen befaßte sich Fromm in den USA anfangs vorrangig mit dem kriegführenden Deutschland, über das zahlreiche Vorurteile im Umlauf waren. Der Artikel **Fragen zum deutschen Charakter**²⁷² aus dem Jahre 1943 behandelt die Frage, ob es überhaupt einen „Nationalcharakter“ gebe und wie er allenfalls zu bestimmen wäre. Überall auf der Welt kursierte z.B. die Meinung, daß „die Deutschen“ ordnungslieb, diszipliniert und verantwortungsbewußt wären, andererseits auch kleinlich, pedantisch, sadomasochistisch und starrköpfig. Darüber hinaus seien sie zu transzendenterm Denken begabt, das aber ins Phantastische und Satanische umschlagen könne.

Am Beispiel der deutschen Mittelschicht erläutert Fromm, daß die „Charakter-Matrix“ primär weder gut noch böse ist, sondern das Resultat einer „jahrhundertalten Wechselwirkung von Charakter, Ideen und gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten“ (ebd. S.7). Tugenden und Laster werden durch die von Klasse zu Klasse wechselnden Bedingungen geprägt.

Fromm hat in mehreren Schriften auf die Entstehung des kleinbürgerlichen Charakters in Deutschland hingewiesen (siehe 4.7). Sobald die gesellschaftlichen Bedingungen Freiheit, Solidarität und Wachstum zulassen und fördern, entfalten sich auch die positiven Charakterzüge der Deutschen. Voraussetzung dafür ist allerdings erst die „völlige Vernichtung der nationalsozialistischen Herrschaft und all derer, die an ihr interessiert sind oder waren“ (ebd. S.7).

Anläßlich eines Rundgespräches in den USA, an dem unter anderem Bertrand Russell und Sigrid Undset teilnahmen, trug Fromm den Aufsatz **Was soll mit Deutschland geschehen?**²⁷³ vor. Darin kritisiert er ein Buch des Psychiaters R.M. Bricker, der 1943 ein Buch mit dem Titel *Ist Deutschland unheilbar?* geschrieben hatte, in dem dieser den Deutschen einen paranoiden Charakter attestierte. Für diese These verwandte er Aussagen von Schriftstellern, die Fromm als reaktionär und nationalistisch bezeichnet. Wenn der Autor wissenschaftlich vorgegangen wäre, hätte er feststellen müssen, daß spezifische soziale, ökonomische und politische Verhältnisse die erwähnten paranoiden Züge hauptsächlich beim deutschen Mittelstand, aber nicht bei der Mehrzahl der Deutschen ausgebildet hatten. Im übrigen deckt er noch andere Mängel dieses Buches auf.

Im Essay **Der gegenwärtige Zustand des Menschen**²⁷⁴ aus dem Jahre 1955 greift Fromm die Themen der Freiheit des modernen Menschen nach dem Mittelalter und die Entfremdung wieder auf. Der Mensch des 20. Jahrhunderts kann hauptsächlich durch die Eigenschaften der Passivität und Marktorientierung charakterisiert werden. Passiver

272 EF: Fragen zum deutschen Charakter (1943). In: GA Band 5, S.3

273 EF: Was soll mit Deutschland geschehen? (1943) In: GA Band 5, S.9

274 EF: Der gegenwärtige Zustand des Menschen (1955). In: GA Band 5, S.267

Konsum von Nahrung, Vergnügen, Abenteuer und Sex dominieren bei dieser „oralen“ Haltung. Die Industrie macht den Konsumenten manipulativ glauben, daß er nur mit diesen oder jenen Produkten glücklich werde; dafür arbeitet er automaten- und roboterhaft. Vor den Produkten sinkt er dann in die Knie und betet die seine Lebenskräfte in entfremdeter Form verkörpernden technischen Götzen an. Ein Teufelskreis von „schizoider Selbstentfremdung“ erzeugt Sinnlosigkeitsgefühle, senkt das Kulturniveau und erhöht das destruktive Potential.

Fromm schlägt eine Renaissance der geistigen Werte (Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit) sowie eine Umstrukturierung der Gesellschaft in Richtung eines demokratischen Sozialismus vor.

Ähnliche Kriterien stellt der Autor im Aufsatz **Die moralische Verantwortung des modernen Menschen**²⁷⁵ (1958) auf. Als Gegengewicht zum modernen Werterelativismus sollten die in der Natur des Menschen begründeten Grundwerte wieder zur Geltung gebracht werden, was bedeutet, daß jeder mit den Mitmenschen und der Natur „in Beziehung treten müsse“.

Aus den bereits erwähnten Kritikpunkten am modernen Charakter leitet Fromm die „Aufgaben der Gegenwart“ ab. Dazu zählen: Die Spaltung von Denken und Fühlen überwinden; an die Stelle des Konsumierens schöpferisches Handeln (Kreativität) setzen und den Menschen als höchstes Ziel anstreben, d.h. ihn nicht zum Mittel degradieren.

Während des „kalten Krieges“ rüsteten die Blöcke wahnwitzig auf. Fromm nahm 1960 dagegen in **Gründe für eine einseitige Abrüstung**²⁷⁶ Stellung. Da die jahrelange gegenseitige Bedrohung den Frieden nicht voranbrachte, schlägt der Autor vor, daß die westliche Seite mit gutem Beispiel vorangehe und schrittweise einseitig abrüste. Die Vernunft würde dann auch bei den kommunistischen Staaten siegen. Voraussetzungen dafür wären der Abbau eigener Vorurteile und Fehleinschätzungen sowie das In-Frage-Stellen der Allmacht des Staates. Fromm klärt über Sachverhalte auf, nimmt die Argumente der Gegner ernst und setzt sich mit ihnen sachlich, aber kritisch auseinander. Wie in der Psychotherapie deckt er Illusionen, Projektionen und versteckte Motivationen auf und erläutert sie.

Für die Festschrift zu Ehren von Daisetz T. Suzuki (den Zen-Buddhisten) schrieb Fromm über **Die prophetische Auffassung vom Frieden**²⁷⁷ (1960). Darin rekurriert Fromm auf die Propheten des Altertums, um deren Vorstellung eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen darzulegen (siehe 2.4).

Eine größere Abhandlung über die Politik erfolgte in: **Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Illusionen in der Außenpolitik**²⁷⁸. Im Mittelpunkt steht die Frage, welche Staatsform die Sowjetunion verwirklicht hat und ob sie unter Stalin und Chruschtschow tatsächlich die Weltrevolution — wie allgemein behauptet wurde — anstrebte.

Fromm entlarvt zahlreiche „Fiktionen“²⁷⁹ der Großmächte, die sich gegenseitig „Weltherrschaft“ bzw. „kapitalistische Ausbeutung“ vorwerfen, um das eigene Machtstreben zu kaschieren. Die Sowjetunion (SU) ist, entgegen ihren Verlautbarungen, „ein konservativer, totalitärer Managerstaat und kein revolutionäres System, das nach Weltherrschaft strebt“ (ebd. S.167). Beide Systeme ähneln sich, da die Macht in den Händen der Manager und der Bürokraten liegt.

Man kann auch in der Politik ein gesundes und pathologisches Denken unterscheiden. Wie beim Individuum kommen dabei psychische Mechanismen wie Paranoia, Projektion, Fanatismus (Narzißmus), manipulatives und suggestives Denken in Frage. Fromms Kritik läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

275 EF: Die moralische Verantwortung des modernen Menschen (1958). In: GA Bd.9, S.319

276 EF: Gründe für eine einseitige Abrüstung (1960). In: GA Bd.5, S.213

277 EF: Die prophetische Auffassung vom Frieden (1960). In: GA Bd.6

278 EF: Es geht um den Menschen! In: GA Bd.5, S.43

279 „Fiktion“ ist ein Begriff, den der Neukantianismus (Vaihinger) oft anwandte, um die menschliche Orientierung in der Welt zu verdeutlichen. Adler übernahm diesen Begriff und charakterisierte damit die neurotische Phantasie, die häufig mit Fiktionen (von Stärke, Schönheit und Edelmut) arbeitet.

Technisch und intellektuell leben wir in einem Atomzeitalter, emotional leben wir noch in der Steinzeit. ... Trotz all seiner intellektuellen und technischen Fortschritte ist der Mensch noch immer befangen in der Verehrung seiner Götzen: der Bande des Blutes, des Besitzes und der Institutionen (ebd. S.64).

Fromms Ausführungen zur sowjetischen Geschichte, zur russischen Revolution, zu Lenin, Stalin und Chruschtschow sind kenntnisreich, differenziert und — wie immer — spannend zu lesen. Lenin z.B. befürwortete (gegen die Marxschen Vorstellungen) eine elitäre Staatsführung, welche der Diktatur Stalins Vorschub leistete. Er erlitt 1922 den ersten Schlaganfall; 1924 starb er. In der Zwischenzeit hatte er die Kapitalisten dazu gebracht, wieder in Rußland zu investieren. Stalin verwandelte die kommunistische in eine „Manager-Revolution“. Die Industrialisierung, in die er die SU mit Gewalt und Terror trieb, schaffte er innert 30 Jahren. Nach Stalin kam Chruschtschow an die Macht und beendete die Gewalt. Fromm ist der Meinung, daß die Bevölkerung hinter dem Kommunismus stehe; sie hätten nur noch Angst vor Krieg: „Ganz sicher möchten sie es nicht durch ein System wie den Kapitalismus ersetzt wissen“ (ebd. S.74).²⁸⁰

Die Staatsbürokratie übernahm in der SU die Macht und sicherte sich Privilegien wie eh und je. Das sowjetische System war ein zentralistisch verwaltetes Wirtschaftssystem, das dem Menschen nicht die Möglichkeit der freien und ganzheitlichen Entfaltung — wie es der Sozialismus vorschlug — gab. Als konservatives Land strebte es nicht mehr nach der „Weltrevolution“ und zeigte auch — laut Fromm — keine imperialistischen Ansichten.²⁸¹

Das „Problem China“ ist ebenfalls Thema dieses Buches. Der Mensch werde in der chinesischen Revolution wie Rohmaterial zur gewaltsam vorangetriebenen Industrialisierung verwendet. Wer China in die Isolation treibt, fördert auch dessen Aggression. Deshalb empfiehlt Fromm, China Kredite zu gewähren, ihm den Zugang zum freien Markt zu ermöglichen und es in die UNO eintreten zu lassen; der freie Markt werde eine friedliche Koexistenz bewirken.

Die Stellungnahmen Fromms zum „Problem Deutschland“ sind aus verständlichen Gründen von Vorsicht geprägt. Lange Zeit hielt sich Deutschland daran, sich nicht wieder zu bewaffnen. Inzwischen (1961) wurde Deutschland wieder „die stärkste Militärmacht Europas“ (ebd. S.140); die meisten Generäle würden auch eine Atombewaffnung befürworten. Wie so oft könnte es wieder zu einer Allianz zwischen Industrie und Militär kommen.

Das neue Deutschland besitzt nicht nur das industrielle und militärische Potential, um aufs neue eine aggressive Rolle zu spielen, sondern auch das nationalistische Potential, dessen man sich für aggressive Pläne bedienen kann (ebd. S.143).

In den „Vorschlägen zum Frieden“ (siehe Teil 5) setzt sich Fromm für weltweit kontrollierte Abrüstung, den Status quo der amerikanisch-russischen Beziehungen sowie die Beibehaltung von Ostberlin und der DDR ein. Denn die „Wiedervereinigung“ könnte „nicht ohne Krieg“ (ebd. S.170) vonstatten gehen. Die Bundesrepublik würde stets auch den Zwist zwischen den USA und Rußland anfachen, um eine Verständigung zu verunmöglichen.

Als Beispiel eines demokratischen Sozialismus erwähnt Fromm Titos Jugoslawien, dessen Regierung wie in Ägypten, Indien und China „nach allen Berichten“ (ebd. S. 177) nicht korrupt wäre.

Die Außenpolitik der USA wird scharf kritisiert. Fromm prangert paranoide Gedankengänge und verbrecherische Interventionen z.B. in Südamerika an, wobei sie bedenkenlos im Dienste von Wirtschaftskartellen korrupte Diktatoren unterstützte.

280 Hinter diese Behauptung muß man heute zweifellos ein Fragezeichen setzen.

281 In Bezug auf Macht und Herrschaft erweist sich Fromm als relativ naiv und unerfahren. Kuba, Korea und die verschiedenen Intervention der SU wären strategische Faktoren im Kalkül der Regierung gewesen.

Während der Kuba-Krise (deren Vorgeschichte er schildert) wäre Chruschtschow praktisch gezwungen gewesen, Fidel Castro zu unterstützen, um den chinesischen Einfluß abzuwehren. (Im Nachwort aus dem Jahre 1963 schreibt Fromm, daß Castro inzwischen aber auch Kommunist geworden sei und Kuba zum Polizeistaat gemacht hätte. Deutschland und Frankreich hätten die Absicht, das Machtzentrum des „Neuen Europa“ zu werden, möglichst unter Ausschluß Großbritanniens.)

Ebenfalls 1961 nahm Fromm zum Kommunismus in **Kommunismus und Koexistenz. Das Wesen der totalitären Bedrohung heute**²⁸² Stellung. Es handelt sich dabei um eine Analyse der Erklärung der 81 Kommunistischen Parteien, die sich 1960 in Moskau getroffen hatten. Rußland hatte sich zur wohlhabenden Industrienation entwickelt, während China noch immer zu den unterentwickelten, armen Staaten zählte. China warf einigen kommunistischen Ländern vor, „Revisionisten“ zu sein, die sich den Erzfeinden, den Kapitalisten, anschließen würden. Chruschtschow und die russischen Anhänger setzten ihre Thesen von der friedlichen Koexistenz und des wirtschaftlichen Wettbewerbs durch. Sie nahmen deutlich gegen den kalten Krieg und das „Balancieren am Rande des Krieges“ (vor allem der USA) Stellung. Die Nichteinmischung in die innerstaatlichen Angelegenheiten anderer Länder wurde besonders hervorgehoben. Fromm erblickte in der Erklärung die Bestätigung der friedlichen Absicht Chruschtschows, die Koexistenz und die Abrüstung voranzubringen. Kennedy dagegen malte die russische Weltrevolution als Gefahr an die Wand und hatte damit die „ritualisierte kommunistische Ideologie mißverstanden“ (ebd. S.211).²⁸³

Gemeinsam mit Michael Maccoby verfaßte Fromm 1962 den Artikel **Die Frage der Zivilverteidigung**²⁸⁴. 1961 spitzte sich die Berlin-Frage zu, als die Berliner Mauer errichtet wurde. Chruschtschow und Kennedy bedrohten sich gegenseitig. Der letztere plante ein 207 Millionen-Dollar-Projekt für Schutzräume vor dem Atomkrieg. Herman Kahn, der die USA-Politiker beriet und ein einflußreicher Verfechter der Zivilverteidigung war, versuchte in seinen Schriften²⁸⁵, die Auswirkungen eines Atomkrieges zu verharmlosen. Die Autoren gehen Kahns Argumenten sorgfältig nach und betonen, daß im Falle eines Atomkrieges stets auch die wehrlosen Städte angegriffen und damit Millionen Zivilisten vernichtet werden. Danach wäre auch jahrzehntelang kein normales Leben mehr möglich. Der Verfasser behauptete nämlich, daß sich das Leben selbst nach den zwei Weltkriegen wieder normalisierte. Dagegen stehen die Erfahrungen der Pestjahre (1348 und 1349) und der Kriege, nach denen stets Depression, Neid, Haß, Verbrechen und brutale Tyrannei (Stalin, Hitler) entstanden waren.

Marschiert Deutschland bereits wieder? (1966)²⁸⁶ ist eine Frage, die Fromm nach einem Besuch der BRD im Jahre 1965 beschäftigte. Darin wird seine Skepsis gegenüber der Wirtschaftsmacht Bundesrepublik deutlich, an deren Spitze Adenauer und Franz Josef Strauß agierten. Vor allem der letztere sprach sich offen für die Ausrüstung der BRD mit Atomwaffen aus und plädierte für die „Notstandsgesetze“, welche die Bevölkerung mittels des Zivilschutzes wieder militarisieren und disziplinieren wollten. Fromm hörte schon damals die ewig gestrigen imperialistischen und rechts stehenden Stimmen, welche die Ostgebiete, Schlesien und das Sudetenland „zurück haben“ wollten. Strauß galt ihm als der „bei weitem verschlagenste und rücksichtsloseste“ (ebd. S.17) Politiker der damaligen Zeit.

Die **Anmerkungen zur Entspannungspolitik**²⁸⁷ aus dem Jahre 1975 enthalten in geraffter Form Fromms politische Einschätzungen zur Gegenwart, wie er sie 1974 vor dem Senatsausschuß für Auswärtige Beziehungen unter Senator Fulbright vortrug (andere Geladene waren unter anderem Henry Kissinger, Eugene²⁸⁸ McCarty und Dean

282 EF: Kommunismus und Koexistenz. Das Wesen der totalitären Bedrohung heute. In: GA Bd.5, S.199
 283 Man erkennt in diesen Stellungnahmen Fromms Eigenheit, gegen das „Establishment“ (der USA) den besseren Glauben der Gegenseite anzunehmen, was wohl fragwürdig ist.
 284 EF und Maccoby, M.: Die Frage der Zivilverteidigung. In: GA Bd.5, S.225
 285 Kahn, H.: On Thermonuclear War. Princeton 1960
 286 EF: Marschiert Deutschland wieder? (1966) In: GA, Bd.5, S.14
 287 EF: Anmerkungen zur Entspannungspolitik (1975). In: GA Bd.5, S.259
 288 Der Republikaner Joseph R. McCarthy war der Kommunistenverfolger von 1950-54, nicht der

Rusk). Fulbright war ein Verfechter der Entspannung und des Abbaus der Waffen (SALT-Gespräche).

Fromm legt dar, daß die SU nicht vorhätte, durch Revolutionen die Weltherrschaft zu übernehmen, so daß die wahnwitzige Aufrüstung überflüssig wäre. Stalin hätte einen konservativen Staat errichtet, der auf „Pflicht, Patriotismus und Arbeit“ setzte. Es gab inzwischen genügend Hinweise auf seine Kollaboration mit antirevolutionären Kräften: Koalition mit den Nationalsozialisten gegen die Sozialdemokraten; Liquidation von Revolutionären in Spanien; Verweigerung von Hilfe an die griechischen Kommunisten und Unterstützung Allendes in Chile.

Die kommunistischen Parolen sind nichts weiter als „ritualisiertes Gerede“ zur Stütze der Ideologie. Beide Blöcke sind von paranoidem Denken befallen, in dem man das Mögliche für wahr nimmt, um sich durch Aufrüstung abzusichern. Auf politischem Gebiet muß man jedoch zwischen „realistischen Wahrscheinlichkeiten und abstrakten Möglichkeiten“ unterscheiden, um den gegenseitigen Selbstmord durch Krieg mit Atomwaffen zu verhindern.

5. Visionen eines neuen Humanismus

5.1. Grundzüge einer humanistischen Ethik

Als sich Fromm zu Beginn der dreißiger Jahre zunehmend von der orthodoxen Psychoanalyse distanzierte (aber nicht löste), erkannte er auch, daß eine Psychotherapie ohne Klärung ethischer Fragen anachronistisch und widersprüchlich wäre, beruht doch allein die Unterstützung seelisch gestörter Menschen an sich schon auf moralischen Grundsätzen, die man allerdings, anders als Freud, reflektieren und eventuell korrigieren muß.

Fromm befaßte sich mit diesen Problemen 1947 in seinem wichtigen Werk **Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie** (1947)²⁸⁹, dessen englischer Titel (*Man for Himself*) am ehesten mit „Der Mensch auf dem Weg zur Verwirklichung seines Selbst“ übersetzt werden könnte. Eindeutig heißt es da in Bezug auf ethische Fragen in der Therapie:

Letzten Endes ist die Neurose als solche Symptom eines moralischen Versagens ... die spezifische Erscheinungsform eines moralischen Konflikts ... Der Erfolg der therapeutischen Bemühung hängt davon ab, ob das moralische Problem erkannt und gelöst wird (ebd. S.4).

Früher war der Mensch in der Regel auf eine religiöse Moral festgelegt. Mit Renaissance und Aufklärung trat eine Änderung ein: Das Individuum erwachte und entwickelte sich. Immanuel Kants Ausspruch, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen (*sapere aude* = wage zu wissen!), wurde schließlich zum Wahlspruch dieser neuen Mündigkeit. Daraus erwachsen wohl große Erfolge vor allem in der Naturwissenschaft und Technik, jedoch auch eine starke persönliche Unsicherheit, da alle Werte und Normen plötzlich nur noch „relativ“ wahr zu sein schienen.

Fromm unterzieht sich der Aufgabe, eine neue „humanistische Ethik“ zu entwerfen, die sich der Erkenntnisse der Tiefenpsychologie bedient, da diese wesentliches Wissen zur Natur des Menschen beige-steuert hat.

Humanistische Ethik ist die angewandte Wissenschaft von der „Kunst des Lebens“. Sie beruht auf der theoretischen „Wissenschaft vom Leben“ (ebd. S.16).

Die These dieses Buches lautet, daß der Mensch ethisch, d.h. „besser“ lebt, wenn er die Bestimmung, „er selbst zu sein“ erfüllt und nur Selbstzweck (*man for himself*) darstellt. Er findet ethische Normen in sich; wenn er sie jedoch verletzt und mißachtet, führt dies zu psychischer und emotionaler Desintegration.

Der Autor differenziert zwischen einer *autoritären* und *humanistischen* Ethik. Bei der *autoritären* Moral, die unreflektiert bei den meisten Menschen vorliegt, werden die Verhaltensregeln und Wertziele von außen vorgegeben, sei es von Eltern, Lehrern, Gott (Religion) oder Partei. Als „gut“ gilt im autoritären Zusammenhang, was zweckdienlich für die Machthaber ist. Zu den höchsten Werten (Tugenden) in der autoritären Ethik zählen Gehorsam und Selbstverleugnung; Ungehorsam ist demzufolge eine Kardinalsünde.²⁹⁰

Bei der *humanistischen* Ethik unterscheidet Fromm zwischen formalen und materialen Kriterien: Formal bestimmt der Mensch selbst über gut und böse; material ist gut, was dem Menschen nützt; böse, was ihm schadet. Tugendhaft ist derjenige, der seine Individualität zur vollen Entfaltung bringt. Dies geht keineswegs mit Egozentrismus, sondern im Gegenteil mit Liebe einher, d.h. der intensiven und solidarischen Verbindung mit anderen Menschen.

Ist diese Auffassung von Ethik jedoch nicht rein subjektiv und damit willkürlich? Diese Frage nach der Subjektivität oder Objektivität von Werten beschäftigt Philosophen

289 EF: Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (1947). GA Bd. 2, S.1

290 Fromm verweist wieder auf Adam und Eva.

bereits seit der Antike. Der Hedonismus z.B. erkor die Lust, die beide Kriterien erfüllt, zum höchsten Wert. Epikur differenzierte darüber hinaus höhere von niedrigeren Freuden. Fromm hält — mit einigen Einschränkungen — den zentralen Gedanken des Hedonismus für sinnvoll, da dieser das „eigene Lust- und Glücksempfinden des Menschen zum einzigen Wertkriterium machte“ (ebd. S.15) und nicht eine außenstehende Autorität bestimmen läßt, was für den Menschen das Beste wäre.

Fromm wehrt sich gegen die Begriffseinengung von „objektiv“ durch die Naturwissenschaft, welche nur materielle und meßbare Tatsachen dafür gelten läßt. Die humanistische Ethik als Wissenschaft von der Lebenskunst läßt sich jedoch nicht auf „objektive Fakten“ reduzieren. Im Gegenteil: Man wird ihr erst einigermaßen gerecht und erfaßt die Probleme objektiv, wenn sie zahlreiche Subdisziplinen wie Sozialpsychologie, Geschichte, Kulturanthropologie, Entwicklungs-Psychologie, Psychopathologie und andere mehr in ihre Untersuchungen einbezieht.²⁹¹

Die Wissenschaft von der Lebenskunst kann als erstes Grundgesetz formulieren, daß der Mensch nicht nur sich selbst erhalten, sondern auch alle menschlichen Kräfte entwickeln möchte. Somit bedeutet „gut“ im Sinne der humanistischen Ethik, wenn das Individuum sich bejaht, entfaltet und die Tugend der Verantwortung gegenüber der eigenen Existenz verwirklicht.

Aus der Tradition der humanistischen Ethik zitiert Fromm die Einsichten von Aristoteles, Spinoza und John Dewey. *Aristoteles* war der Meinung, daß derjenige tugendhaft ist, die Bestimmung seiner Natur erfüllt und dabei glücklich wird, der frei, vernünftig und tätig ist. *Spinoza* sagt, daß der Mensch dazu bestimmt ist, seine Möglichkeiten zu verwirklichen. Tugend ist die Annäherung an dieses Ideal. Die Vernunft zeigt ihm, wie er durch Tätigkeit den Weg dahin findet, um glücklich und lebensstüchtig zu werden. Laster führen davon weg und gehen mit Ohnmacht und Schwäche einher. Das Wesen der Werte liegt darin, dem Menschen auf dem Weg zur Freiheit und dem produktiven Gebrauch seiner Kräfte Orientierung zu bieten.

Von den zeitgenössischen Denkern erwähnt Fromm John Dewey (1859-1952), der ebenfalls der spinozistischen Meinung ist, daß die Vernunft objektiv gültige Werte erkennen kann. Wachstum und Entfaltung der menschlichen Natur ist Ziel des Lebens. Dewey denkt als Pragmatiker final, indem er von den anvisierten Zwecken und Zielen auf deren Wertgehalt schließt: Wertvoll sind z.B. solche Zwecke, die ein Bedürfnis befriedigen, einen Mangel beseitigen oder einen Konflikt lösen.

Die *Psychoanalyse* besitzt keine explizite Ethik. Jedoch hat Freud im Über-Ich das Gewissen und die Moral des Menschen lokalisiert und angenommen, daß von dort aus gegen die bösen und egozentrischen Triebe des Es eingeschritten wird. Habsucht, Eitelkeit, Geiz, Tötungsabsichten und andere Laster sollten durch die Analyse mittels Aufdecken der Wahrheit und Ausrichtung auf Vernunft gebessert werden. Daraus ist folgender impliziter Wertekanon der Psychoanalyse abzuleiten: Der prägenitale (orale, anale, phallische) Charakter ist der minderwertige, der genitale (liebende) und produktive (arbeitende) Mensch ist der wertvollere Mensch.

5.1.1. Die Natur des Menschen und dessen Möglichkeit, einen produktiven Charakter zu entwickeln

In Kapitel 3.5 wurde bereits erörtert, daß der Mensch — nach Fromm — eine Art Abnormität der Natur ist, der beinahe ohne Instinkte in die Welt geworfen wird²⁹², so daß er sich primär darin heimatlos, isoliert, ohnmächtig und schwach fühlt. Dadurch entsteht für ihn aber auch die Chance, diese Welt zu transzendieren und sich zu ändern. Den teilweisen Verlust der Natur versucht er durch die Suche nach Einheit und Ganzheit wettzumachen.

Solche Ziele verfolgt er leidenschaftlich und „religiös“ (was Fromm mit „Suche nach Orientierung und Hingabe“ gleichsetzt), wobei es nicht unbedingt Gott sein muß,

291 Die „Wissenschaft vom Menschen“ wird mit verschiedenen Namen belegt und ist nur interdisziplinär denkbar: Anthropologie, Humanontogenetik, Psychologie, Ethnologie usw.

292 Das „Geworfensein“ ist ein typischer Ausdruck der Heideggerschen Existentialontologie.

den er sucht, sondern es können auch Götzen wie Macht, Reichtum, Prestige oder eine Neurose sein.

Freud nannte die Religion eine Form der Zwangsneurose. Fromm kehrt dies um und nennt die Neurose eine Form der Religion, da sie dem Schöpfer der Symptome ebenfalls Sinn, Halt, Sicherheit und eine Richtung gibt, an denen er leidenschaftlich festhält. Der reife, produktive und vernünftige Mensch orientiert sich andererseits an Zielen, die sein Wesen vervollkommen, während der Neurotiker an Ideologien festhält, die irrational sind und ihn abhängig halten.

Alle Menschen sind denselben existentiellen Dichotomien und Problemen ausgesetzt und daher in dieser Hinsicht gleich. Jedoch entwickelt jeder Mensch in seiner Antwort darauf eine nur ihm eigene Stellungnahme, die der Psychologe *Charakter*²⁹³ nennt. Mit dem Charakter gleicht der Mensch den Instinkt aus, so daß er gleichsam automatisch, mit wenig Energieaufwand und ohne Nachzudenken, handeln kann. Darüber hinaus findet durch den Charakter die Anpassung an die Gesellschaft statt.²⁹⁴

Fromm erläutert nun Freuds dynamische Charakterologie, die sich auf die Entwicklung der Libido stützt (oral, anal, phallisch und genital). Der Autor grenzt sich davon ab und führt den Charakter auf die verschiedenen Arten der Beziehung des Menschen zur Welt zurück. Er unterscheidet im Sinne von Sullivan und Horney zwei Prozesse: 1. die Aneignung und Assimilierung der Dinge und 2. die Beziehung zu sich selbst und den Mitmenschen. Charakter kann deshalb definiert werden als die Form, die der Mensch dem Assimilierungsprozeß und dem Sozialisationsprozeß gibt. Fromm unterscheidet produktive und nicht-produktive Charakterorientierungen.

Nicht-produktive Charakterorientierung. — Dazu zählen die rezeptive (orale), ausbeuterische, hortende (anale) und Marketing-Orientierung im Assimilierungsprozeß.

Die „Marketing-Orientierung“ wird ausführlich behandelt, da sie in der Gegenwart dominant geworden ist. In früheren Zeiten hatte eine Ware auf dem Markt ihren Gebrauchs-Wert, der direkt mit dem Produkt zusammenhing. Heute wird für den Markt produziert, und der Wert bestimmt sich der Nachfrage entsprechend. Der Tauschwert (Geld für Ware) hat fast nichts mehr mit dem Produkt zu tun. Wenn niemand danach fragt, hat das Hergestellte keinen Wert. Die gleichen Verhältnisse finden sich beim Menschen: Es geht nicht mehr um individuelle Fähigkeiten, die jemand entwickelt hat, sondern darum, wie er sich verkauft und welcher Typ gefragt ist. Dadurch verkümmert die menschliche Entwicklung, da ihn nur noch interessiert, welche Rolle bei den anderen gut ankommt.²⁹⁵

Die nicht-produktiven Orientierungen sind auch auf gesellschaftliche Verhältnisse übertragbar. Als rezeptiv sind soziale Ordnungen zu bezeichnen, die Ausbeuter und Ausgebeutete schaffen. Die feudalistische ausbeuterische Gesinnung hat sich in der Moderne in den Kolonialismus verwandelt: Völker, aber auch die Erde werden ausgebeutet. Die (Besitz und Geld) hortende Orientierung erlebte ihre „Blüte“ hauptsächlich im 19. Jahrhundert, während die Marketing-Orientierung ein Produkt des 20. Jahrhunderts ist. Verpackung, Etikettierung und Qualitätsbezeichnung gelten für Waren- wie für Personenwerte. Das Evangelium der Arbeit wurde vom Evangelium des Verkaufs abgelöst.

Die Entpersönlichung, die Leere, die Bedeutungslosigkeit des Lebens, die Automatisierung des Individuums bewirken eine ständig wachsende Unzufriedenheit und auch das immer stärker werdende Bedürfnis nach einer dem Menschen angemesseneren Lebensweise (ebd. S.55).

Produktive Charakterorientierung. — Eine humane Gesellschaft benötigt „produktive“ Charaktere, also Menschen, die schöpferisch, vernünftig, selbstverwirklichend sowie in

293 Wir möchten in Teil 6 eine weiter- und tiefergehende Differenzierung in „Person“ vornehmen.

294 Über den Gesellschaftscharakter siehe 1.6.

295 Man muß sich allerdings fragen, ob dieses Problem der Fremdbestimmung und des Rollenspiels nicht seit jeher bestanden hat.

liebendem Sinn welt- und menschenbezogen sind. Der produktive Mensch ist nicht wie unter Hypnose entfremdet und manipuliert, unterliegt auch nicht irrationalen Leidenschaften, sondern ist vernünftig tätig (Aristoteles) und achtet auf Selbstverständnis und Selbstverwirklichung (Spinoza). Der Mensch, der sich strebend bemüht, wird erlöst: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß“²⁹⁶ (ebd. S.63).

Als Beispiele für produktives Tätigsein werden die *Liebe* und das *Denken* herangezogen. Produktive Liebe beinhaltet Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung und Erkenntnis²⁹⁷. Fromm verweist hierbei auf Gottes Liebe zur Stadt Ninive, die Jona bestraft wissen wollte, aber von Gott gerettet wird, und des weiteren auf die echte Mutterliebe.

Produktives Denken ist vernünftig, erfaßt das Wesen und die Ganzheit, während die Intelligenz sich an Details orientiert und größtenteils auf Kausalität reduziert ist. Zu produktivem Denken zählen des weiteren Interesse, Betroffenheit und Objektivität.

Nicht-produktive Sozialisationsprozesse enden in der „symbiotischen Bezogenheit“ und in der „destruktiven Bezogenheit“ (Sadomasochismus). Der reife und entwickelte Mensch verwirklicht hingegen eine „liebende Bezogenheit“.²⁹⁸ Assimilations- und Sozialisationsprozesse sind miteinander verknüpft. Fromm stellt detailliert verschiedene derartige positive und negative Kombinationen vor: Rezeptive (orale) Einstellungen können sich z.B. idealistisch, aber auch wirklichkeitsfremd, Marketing-Haltungen als Tüchtigkeit und Flexibilität, aber auch als Geschäftigkeit und Unbeständigkeit manifestieren.

In den folgenden Abschnitten werden *Probleme der humanistischen Ethik* wie Selbstsucht, Lust, Glück und Glauben sowie die Frage nach der Börsartigkeit des Menschen behandelt.

5.1.2.Selbstsucht und Selbstliebe

Die *Selbstsucht* wurde nicht nur durch die Religion — insbesondere durch Luther und Calvin —, sondern auch durch Philosophen wie z.B. Kant als Sünde, Eigenliebe oder Arroganz gebrandmarkt, wobei die Erziehungsmaxime: „Sei nicht selbstsüchtig; tu nicht, was du selber möchtest, gib deinen eigenen Willen zugunsten einer Autorität auf“ (ebd. S.83) bis in die Neuzeit Gültigkeit bewahrt hat.

Es gab aber auch Denker, die Selbstsucht von Selbstliebe abgrenzten und deshalb, wie z.B. Aristoteles und Spinoza, die Selbstliebe eine Tugend nannten. Der letztere war der Meinung, daß Selbstliebe mit Selbstinteresse (nicht Selbstsucht) einhergeht, welches nur gelingt, wenn sozial nützliche und sinnvolle Fähigkeiten entwickelt werden. Max Stirner (1806-1856) und Friedrich Nietzsche (1844-1900) pochten auf das Recht des Menschen, Glück zu erlangen. Fromm unterstützt Nietzsches Ansicht, daß die Liebe ein „Überschußphänomen“ sei: „Der eine geht zum Nächsten, weil er sich sucht, und der Andere, weil er sich verlieren möchte“²⁹⁹ (ebd. S.82).

Liebe und Selbstliebe stellen somit eine Einheit dar; Liebe ist kein Affekt, sondern ein „tätiges Streben“.

Die Bejahung des eigenen Lebens, des Glückes, des Wachstums und der Freiheit wurzelt in meiner eigenen Liebesfähigkeit (ebd. S.85).

Der Selbstsüchtige dagegen liebt sich nicht, sondern haßt sich und versucht, sein Unglück durch „Bemächtigung“ (Macht, Prestige und Besitz) zu kompensieren. Aber auch die Analyse der Selbstlosigkeit zeitigt ähnliche Resultate; die Kinder, die dazu erzogen werden, sind ängstlich, gehemmt und vermitteln keine Lebensfreude.³⁰⁰ Im Kapitalismus wird Selbstsucht als direkter Weg zum eigenen Glück propagiert; in Wirklichkeit kommt

296 Aus: Goethes Faust II, Schluß.

297 Anstelle von Erkenntnis wäre Verstehen unseres Erachtens der bessere Begriff.

298 Die „Bezogenheit“ ist Fromms Alternativ-Begriff zu dem von Alfred Adler eingeführten Gemeinschaftsgefühl bzw. Sozialgefühl.

299 Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. Leipzig 1910, S.89

300 Selbstsucht und Selbstlosigkeit stellen oft, wie Adler herausgearbeitet hat, die Kehrseiten einer Medaille dar.

sie der Wirtschaft und den Reichen zugute.

5.1.3. Autoritäres und humanistisches Gewissen

Ein Kapitel des Ethik-Buches ist dem Thema *Das Gewissen — der Ruf des Menschen zu sich selbst* gewidmet. Wiederum erweist sich Fromm als Nietzsche-Kenner, der das „schlechte Gewissen“ bereits als Scheinaktivität und Alibi entlarvt hatte. In den Gewissensbissen und reumütigen Gedanken steckt in der Regel das *autoritäre Gewissen*, das die Stimmen der Eltern, der Religion, des Staates und der Gesellschaft enthält, welche traditionell freiheitliche und individualistische Strebungen mit Sanktionen belegt haben. Wie bereits angemerkt, fungiert der Ungehorsam an oberster Stelle dieser Sündenregister. Deshalb erzeugen eigene Impulse sexueller oder kritischer Art unbestimmte Ängste und Befürchtungen, so daß sie unterdrückt werden. Typischer Ausdruck dieser Gewissensart ist der Ödipuskomplex.

Im *humanistischen Gewissen* ertönen (meistens leise und schwach) die Stimmen, welche Kenntnis von den eigenen Fähigkeiten besitzen und dazu aufrufen, sie zu verwirklichen. Es ist die „liebende Fürsorge um uns selbst“. Oft meldet sich diese Stimme auf Umwegen mit Müdigkeit, Unlust, Unbehagen, unbestimmten Ängsten, körperlichen und geistigen Erkrankungen, Furcht vor dem Tod, vor dem Altern oder vor der Mißbilligung der anderen, wobei sich natürlich auch das autoritäre Gewissen einmischen kann.

5.1.4. Lust, Glück und Glauben

Auf dem Weg zu einer humanistischen Lebens- und Weltsicht muß auch die Frage nach *Lust* und *Glück* gestellt werden. Die Philosophen beschäftigten sich seit jeher mit der Hedonismus-Thematik. Bereits Platon hatte eine Verbindung zwischen gutem Menschen und guter Lust, schlechtem Menschen und schlechter Lust hergestellt. Gute und vernünftige Betätigungen führen, so sagte Aristoteles, zu Lust und Kraft. Epikur befand, daß „richtige“ Lust mit Maßhalten, Vernunft, Mut, Gerechtigkeit und Freundschaft einhergeht, und Spinoza betonte, daß sich Lust, Freude und Glück als Begleitphänomene einstellen, wenn sich der Mensch vervollkommenet und seine Fähigkeiten verwirklicht.

Glück ist das Kriterium der Tüchtigkeit in der Kunst des Lebens, also der Tugend im Sinne der humanistischen Ethik (ebd. S.120).

Die Psychoanalyse hat diese Erkenntnisse bestätigt, indem sie den Lustgewinn bei Neurosen und Perversionen als seelische Krankheit, welche entweder die Betroffenen oder die Umgebung schädigen, entlarvte. Krankheitsgewinn entspricht deshalb einer „irrationalen“ Pseudo-Lust bzw. einem Pseudo-Glück. Irrationale Lust wird von Affekten wie Neid, Ehrgeiz oder Sadismus genährt und bleibt deshalb unersättlich.

Ein Kapitel des Buches befaßt sich mit dem *Glauben als Charakterzug*. Glaube wird von Fromm als Ja-Sagen und Annehmen von Werten verstanden. Dabei unterscheidet er einen rationalen und irrationalen Glauben sowie rationale und irrationale Zweifel, welche den Glauben in Frage stellen.

Als Beispiele für irrationalen Glauben erläutert der Autor unter anderem den Glauben an den „Führer“, an eine Ideologie oder an Wunder. Der Glaube an die Macht sei stets irrational durch Ehrgeiz, Neid und Geiz motiviert und gehe mit Fanatismus einher.

Rationaler Glaube dagegen ist eine feste Überzeugung, die auf produktivem Tätigsein des Verstandes und des Gefühls beruht (ebd. S.129).

Rationaler Glaube wäre auch in Wissenschaft, Freundschaft, Liebe und einigen mystischen Religionen (siehe dazu 2.5) aufzufinden.³⁰¹

301 Die Begriffe „rational“ und „irrational“ verführen zu einem Schubladen- und Dual-Denken, was der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Deshalb liegen in Fromms „Rational-Schublade“ z.B. kaum vergleichbare Dinge wie Wissenschaft und Mystik.

5.1.5. Das Böse: Neurose oder Defekt? Absolute und relative (humanistische) Ethik.

Überall in der Ethik lauert die Frage im Hintergrund, ob der Mensch gut oder böse sei. Je nach Zeitalter, Religion, Erziehung und sozio-kultureller Situation fällt die Antwort dazu unterschiedlich aus.

Das Alte Testament, Augustinus, Luther und Calvin z.B. waren der Meinung, daß der Mensch ein sündiges Wesen wäre. Freud und die Moderne bevorzugten eine Mischung von beidem: Die gute Seite (Aufklärung und Vernunft) kämpft gegen die bösen Mächte des Todestriebes und der Triebhaftigkeit. Fromm widerspricht Freuds Todestrieb-Theorie, indem er die Destruktivität als „Folge ungelebten Lebens“ (ebd. S.137) erklärt.

Das Böse existiert nicht unabhängig und für sich; es ist das Nichtvorhandensein des Guten, das Scheitern des Versuchs zu leben (ebd. S.138).

Ein Beispiel für ungelebtes Leben ist die Neurose. Wie kommt es aber, daß viele unproduktive Menschen nicht neurotisch werden? Fromm erläutert dies mit dem Unterschied zwischen Defekt und Neurose: Er nennt einen Menschen defekt, wenn er Reife, Spontaneität und Erfahrung des Selbst nicht erreicht. Die Mehrzahl der Menschen übernimmt die kulturellen Schablonen, die einem „Kulturdefekt“³⁰² entsprechen. Wer in der modernen Gesellschaft wie ein (defekter) Automat funktioniert, fühlt sich einigermaßen sicher; wem dieser Schutz aber abhanden gekommen ist, weist neurotische Symptome wie Ängste, Depressionen oder Zwänge auf. Daraus leitet Fromm auch ab, daß Neurose ein moralisches Problem beinhaltet, da der Neurotiker nicht zur Reife im Sinne der Vollwertigkeit gelangt ist.³⁰³

Während die autoritär inspirierte Ethik in der Erziehung versucht, (böse) Leidenschaften und Impulse zu unterdrücken und zu verdrängen, steht die humanistische Ethik dagegen auf dem Standpunkt, daß weder Verdrängung noch Nachgeben, sondern Überwindung des Bösen durch produktive eigene Entwicklung am erfolgreichsten ist. Es sollte Aufgabe der Gesellschaft sein, ihren Mitgliedern die Voraussetzungen dafür zu liefern, sich entfalten und wachsen zu können.

Wer mit dem Wachstum beginnt, gerät in einen „Tugendkreis“ (*circulus virtuosus*, ebd. S.145), denn Erlebnisse von Freude und Glück steigern und fördern wiederum den Reifungsprozeß.

Jede Steigerung der Freude, die eine Kultur bieten kann, wird mehr zur sittlichen Erziehung beitragen als alle Strafandrohungen und Tugendpredigten (ebd. S.145).

Bisherige Moralvorstellungen basierten auf einer „absoluten Ethik“ mit unveränderlichen und „ewigen“ Werten. Beispiele dafür sind die theistischen Religionen mit ihren Verböten und Geböten. Wer sie nicht einhielt, hatte mit harten Strafen — bis zum Tod — zu rechnen.³⁰⁴ Aus dem Geist dieser Ethik stammt auch Dostojewskis These: „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt“ (in *Die Brüder Karamasov*). Die postulierte Alternative ist jedoch falsch. Es müßte heißen: „Wenn der Mensch lebendig ist, dann weiß er, was erlaubt ist.“

Anders die *relative Ethik*, welche Entscheidungen im Sinne des humanistischen Gewissens (Förderung der Individualität) als höherwertig ansieht. Daraus könnte sich — was wünschenswert wäre — eine *universale Ethik* entwickeln, welche die „volle menschliche Entwicklung aller ihrer Glieder“ über aktuell gültige (defekte) Normen und Werte in der Gesellschaft setzt.

Die moderne Variante der autoritären Ethik besteht darin, die Mehrzahl der Menschen zu betäuben und in Sicherheit zu wiegen. Deshalb ruft Fromm zur Wachsamkeit auf, um geistige Freiräume, in denen Vernunft regiert, zu erhalten und zu

302 Die Frage, ob eine Gesellschaft ebenfalls „krank“ sein kann, ist auch Thema von 4.1.2.

303 Das bedeutet aber auch — was Fromm nicht erwähnt —, daß der Durchschnittsbürger ebenfalls ethisch defekt ist.

304 In unserer Zeit hat sich dieser „Fundamentalismus“ in einigen Ländern wieder durchgesetzt.

verteidigen. Wir leben auch in einer Epoche des Übergangs, in der eine Fülle von Möglichkeiten vorhanden sind. Es liegt somit bei jedem Menschen selbst, über gut oder böse zu entscheiden.³⁰⁵

Sie (die Zukunft) hängt von seinem Mut ab, er selbst und um seiner selbst willen zu sein (to be himself and to be for himself) (Schluß, ebd. S.157).

Fromm nahm in anderen Werken ebenfalls zu Fragen der Ethik Stellung und gab z.B. in **Wege aus einer kranken Gesellschaft**³⁰⁶ (1955) einen historischen Überblick über ethische Gedanken seit dem Beginn des Patriarchats (ca. 4000 v. Chr.). Die Beschreibung umfaßt Lao-tse, Buddha, Jesaja, Heraklit, Sokrates, Jesus, die Apostel, in Amerika Quetzalcoatl sowie Mohammed und zeigt auf, daß diese „die Ideen von der Einheit aller Menschen, von Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit als die Ziele, die der Mensch anzustreben habe“ (ebd. S.247) verkündet hatten.

5.1.6. Ist der Mensch gut oder böse?

Als eine Art Zusammenfassung der Frommschen Gedanken zum Wesen des Menschen und als Vorstudie zur *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973) kann das Buch **Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und Bösen** (*The Heart of Man*, 1964)³⁰⁷ gelten. Der Autor lanciert folgende These: Gewalttätige Menschen wie Diktatoren und Machthaber wären weder grausam noch böse; sie würden „im normalen Leben wahrscheinlich mehr Gutes als Böses bewirken“:

Der normale Mensch mit außergewöhnlicher Macht ist die Hauptgefahr für die Menschheit — nicht der Unhold oder der Sadist (ebd. S.168).³⁰⁸

Hinter der „bösesten und gefährlichsten Form menschlicher Orientierung“ steckten jedoch drei Strebungen: Die Liebe zum Toten (Nekrophilie, siehe 4.7 und 4.9), der böse Narzißmus und die symbiotisch-inzestuöse Fixierung. Diese drei Orientierungen machen das „Verfallssyndrom“ aus,

welches den Menschen dazu treibt, um der Zerstörung willen zu zerstören und um des Hasses willen zu hassen (Hervorhebungen durch Fromm, ebd. S.168).³⁰⁹

Der Autor erläutert neben der harmlosen und „spielerischen“ verschiedene Formen der Destruktivität wie Gewalt³¹⁰ aus Frustration, Neid, Eifersucht, Rachsucht, erschütterten Glauben, Lebens-Unfähigkeit, Sadismus und archaischen Blutdurst. Bei letzterem finde eine rauschhafte Regression und Transzendenz an die Natur („Blut und Boden“) statt. Als Beispiel dafür verwendet Fromm eine Erzählung von Gustave Flaubert (*Die Legende von St. Julian dem Gastfreundlichen*), in der von einem Mann berichtet wird, der mit lustvollen Tötungen von Tieren beginnt, Heerführer wird und schließlich seine Eltern (irrtümlich) umbringt. „Am tiefsten Punkt der Regression ereignete sich bei ihm die große Umkehr. Er wurde nun tatsächlich ein Heiliger, der sein Leben den Armen und Kranken weihte“ (ebd. S.177).

Die Nekrophilie als eine der drei Tendenzen, welche „das Wesen des wahrhaft Bösen“ ausmachen, wird an der Antwort des spanischen Philosophen Unamuno (1864-1936) auf eine Rede des faschistischen Generals Astray expliziert, der wieder einmal sein Lieblingsmotto „Es lebe der Tod!“ ausgerufen hatte.

305 Zum Zeitpunkt dieser Niederschrift war Fromm in Bezug auf die Moderne noch relativ hoffnungsvoll. Dagegen meinte er 1970, daß im Jahre 2020 „wahrscheinlich“ kein Leben mehr auf der Erde existieren werde.

306 EF: Wege aus einer kranken Gesellschaft (1955). GA Bd.4

307 EF: Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und Bösen (1964). In: GA Bd.2, S.159

308 Der Zusammenhang zwischen Sadismus und Macht war Fromm anscheinend nicht klar.

309 Liegt hier nicht eine Erklärung durch Verdoppelung vor? Der Trieb zu zerstören sei die Ursache des Zerstörens.

310 Für die Definition von Gewalt verwendet Fromm Simone Weils Aussage, daß darunter die Fähigkeit gemeint sei, einen Menschen in einen Leichnam zu verwandeln.

Als der General seine Ansprache beendet hatte, stand Unamuno auf und sagte: „Gerade eben habe ich einen nekrophilen und sinnlosen Ruf gehört: „Es lebe der Tod!“ ... Es schmerzt mich, denken zu müssen, daß General Millán Astray uns die Psychologie der Massen diktieren könnte. Ein Krüppel³¹¹, dem die geistige Größe eine Cervantes fehlt, sucht sich gewöhnlich dadurch eine fragwürdige Erleichterung, daß er alles rings um sich her verstümmelt (ebd. S.179).

Der nekrophile Mensch ist von Totem, Verwesendem, Nacht, Rückkehr in den Mutterschoß sowie Höhlen und Trollen (*Peer Gynt*) angezogen. Fromm zieht zur Erläuterung Mythen, Träume und Metaphern heran und nennt C.G. Jung einen typisch nekrophilen Charakter. Jung hätte den Konflikt dadurch gelöst, daß er seine destruktiven Kräfte durch den Beruf des Seelenarztes ausglich. Aber auch Eichmann, der kalt, leblos und zwanghaft pedantisch die Ordnung liebte, sei nekrophil gewesen. Fromm nennt die Nekrophilie eine „echte Perversion“ (ebd. S.185); sie wäre „die morbideste und gefährlichste unter allen Lebensorientierungen“.

Im Gegensatz dazu bedeutet „Biophilie“ Liebe zum Leben. Sie ist mit der produktiven Orientierung identisch. Fromm schwebt dabei als Idealtyp Spinoza vor Augen:

Der rein nekrophile Mensch ist geisteskrank; der rein biophile Mensch ist ein Heiliger (ebd. S.187).³¹²

Der moderne Menschentyp ist von Organisation, Automatismus, Mechanik und vom Toten fasziniert. Deshalb auch seine Verherrlichung von Krieg, Technik, Geschwindigkeit, Aggressivität, Militarismus, Patriotismus, anarchistischer Vernichtungswut und Verachtung des Weibes, wie es im „Gründungsmanifest des Futurismus“³¹³ zu Anfang des 20. Jahrhunderts angepriesen wurde.

Der *Narzißmus* als zweite Kategorie der Nekrophilie führe — im Gegensatz zu Freuds Ansicht — nicht generell zu Geisteskrankheit, was Fromm an den Pharaonen, römischen Kaisern, Hitler und Stalin aufzeigen möchte, die mit ihrem Narzißmus „zwischen Normalität und Geisteskrankheit“ (ebd. S.202) gestanden hätten. Hitler als narzißtischer Mensch z.B. wäre an manifester Psychose erkrankt, wenn er nicht von Millionen Unterstützung und Bestätigung erhalten hätte.³¹⁴

Der „gutartige Narzißmus“ wird am besten an guten Künstlern beobachtet; hier gibt es genügend Beispiele dafür, daß deren Eitelkeit der Produktivität nicht im Wege stand. Beim „böartigen Narzißmus“ sei der Mensch jedoch auf etwas stolz, was er an Besitz, Aussehen, Reichtum usw. *hat* und nicht darauf, was er tut und wie er handelt. Diese Eitelkeit werde böse, weil sie sich nicht in Beziehungen korrigieren lasse.³¹⁵ Darüber hinaus differenziert der Autor noch einen „gesellschaftlichen Narzißmus“, der sich in fanatischer und destruktiver Richtung wie beim Rassismus oder der dogmatischen Kirche, aber auch in Richtung humanistischer Vorkämpfer wie bei Erasmus von Rotterdam oder Thomas Morus und deren Anhänger entwickeln könne.³¹⁶

Der dritte Faktor des „Bösen“ liegt in den „*inzestuösen Bindungen*“. Auch hier greift Fromm auf psychoanalytische Kriterien zurück, indem er den Grad der Regression dafür verantwortlich macht, ob eine „inzestuöse Symbiose“ gutartig oder böse wird. Er beschreibt verschiedene Ebenen und Differenzierungen innerhalb dieser Mutterbindung, wobei er unter „Mutter“ auch andere „Objekte“ subsumiert, die Schutz, Macht und Liebe

311 Astray war kriegsversehrt.

312 Wie so oft, bezieht Fromm seine Wertungen aus der Religion.

313 Fromm bezieht sich in mehreren Schriften auf den Futurismus, eine Strömung innerhalb der Kunst, die sich z.B. durch Marinetti auch zum Faschismus bekannte. Literatur: Baumgarth, Ch.: Geschichte des Futurismus. München 1966

314 Mit anderen Worten erhielt er Anerkennung und Bestätigung von Menschen, die seine Phantasien und Motive teilten.

315 Hier liegt u.E. eine Verwechslung von Ursache und Wirkung vor: Der Mensch wird eitel, weil er nicht sozial eingestellt ist.

316 Man ist versucht, ein zwanghaftes Dualitäts-Denken bei Fromm anzunehmen, das ihn dazu bringt, so disparate Dinge wie Rassismus und Humanismus auf einen Nenner zu bringen.

versprechen. Charakteristisch für die böartige Regression sind Träume von „Mutter-Familie-Blut-Boden-Bindung“ (ebd. S.230).

Die Kombination von Narzißmus und inzestuöser Fixierung ergibt die „Erklärung für jeden nationalen, rassischen, religiösen und politischen Fanatismus“ (ebd. S.234). Wenn noch die Nekrophilie wie bei Hitler dazu kommt, entsteht ein „archaisches Verfallssyndrom“.

Fromm beantwortet die Ausgangsfrage nach der guten oder bösen Natur des Menschen dahingehend, daß das Böse ein menschliches Phänomen ist, das durch Regression auf „Vormenschliches“ ausgelöst wird. Der Mensch entwickelt destruktive Verhaltensweisen, wenn er sich „der Last des Menschseins“ (der Freiheit) entledigen möchte und sich in Selbsttäuschungen, Lügen und moralisch fragwürdige Aktionen verwickelt. Damit verbaut er sich den ohnehin kleinen Spielraum der freien Entscheidung und findet keinen Weg, um sich aus dem Netz der irrationalen Leidenschaften zu lösen. Destruktivität und Böartigkeit entstehen also nicht aus der Natur des Menschen, sondern aus fehlender Einsicht und mangelnder Entscheidungskraft.

Die Erziehung sündigt in der Regel dadurch, daß sie den Kindern nicht Selbstvertrauen, Mut, Können und Wissen vermittelt, welche für die Entwicklung zum Guten erforderlich sind.³¹⁷ Wer sich hingegen dem menschlichen Wesen — das durch Vernunft, Liebe und Freiheit charakterisiert ist — annähert, wird gut.

Obwohl sich das Herz des Menschen verhärten und unmenschlich böse werden kann, wird es doch niemals „nicht-menschlich“ (ebd. S.267). Wir können allerdings die Fähigkeit einbüßen, von der Not eines anderen menschlichen Wesens angerührt zu werden und den freundlichen Blick eines anderen und den Gesang eines Vogels nicht mehr zu bemerken:

Wenn der Mensch dem Leben gegenüber gleichgültig wird, besteht keine Hoffnung mehr, daß er das Gute wählen kann. Dann ist sein Herz in der Tat so verhärtet, daß sein „Leben“ zu Ende ist. Sollte das der ganzen menschlichen Rasse oder ihren mächtigsten Mitgliedern geschehen, dann könnte es dazu kommen, daß das Leben der Menschheit ausgelöscht wird — in seinem verheißungsvollsten Augenblick (Schluß, ebd. S.268).

Wenige Jahre vor seinem Tod (1977) wurde Fromm gefragt, ob er vom Leben Abschied nehmen könnte. Er sagte:

Mit geht es wie dem Psalmisten, der bekennt, daß er das Leben in Fülle gelebt habe und satt an Jahren sei. Ich wüßte nicht, wo ich mein Leben nicht gelebt hätte, so daß ich mir nirgends sagen kann, im Leben zu kurz gekommen zu sein.³¹⁸

Damit wollte Fromm aussagen, daß **Der Wille zum Leben**³¹⁹ sich bei ihm nicht auf eine nekrophile „Haben-Orientierung“ gestützt hatte, sondern auf die biophile Entfaltung seines Selbst und des Lebens.

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, warum sich die Menschen so wenig darum kümmern, das Leben zu erhalten und zu verlängern: Viele Menschen gehen erst zum Arzt, wenn es zu spät ist, und stoßen sich nicht daran, daß das Leben der Menschheit durch Atomwaffen und ökologische Vernichtung der Welt bedroht ist.

Wer sich nicht um die Tatsache des Todes kümmert und sie verdrängt, hängt möglicherweise der Illusion an, unsterblich zu sein. Wenn diese Illusion z.B. durch eine schwere Krankheit zerstört wird, zerfällt oft auch der Lebenswille. Darüber hinaus gründet unsere Gesellschaft auf den Prinzipien „des Egoismus und der uneingestanden Selbstsucht“ (ebd. S.394). Dies hat zur Folge, daß Elend, Unterdrückung und Tod des Nächsten sowie der nachfolgenden Generationen keine solidarischen Gefühle und humanitäre Aktionen auslösen, um das Leben zu erhalten und zu verbessern.

317 Das sind die Aufgaben, welche die Psychotherapie zu erfüllen hat. Dieser Standpunkt wird allerdings nicht von allen „Schulen“ vertreten.

318 Funk, Rainer: Anmerkungen. In: GA Bd.9, S.535

319 EF: Der Wille zum Leben (1976). In: GA Bd.9, S.393

Fromm verweist auch auf seine Ausführungen über die Nekrophilie, die als unbewußter Charakterzug bei „vielen Menschen ziemlich stark ausgeprägt ist“ (ebd. S.395) und Destruktivität und Lebenshaß ausbrütet.

Die weit verbreitete Angst vor dem Tod bedeutet allerdings noch nicht, daß Lebenswillen vorhanden ist:

Die Angst vor dem Tod wächst mit dem Gefühl, nicht richtig lebendig gewesen zu sein, das heißt, ein Leben geführt zu haben, das ohne Freude und Sinn war (ebd. S.396).

In diesem Aufsatz prangert Fromm auch die (moderne) inhumane Medizin und die Ärzte an, welche die Patienten zum passiven, unwissenden und ohnmächtigen Objekt degradieren. Dies hat zur Folge, daß der Patient nur noch zum Arzt geht, wenn es nicht mehr zu umgehen ist. Aus verständlichen Gründen nehmen derart enttäuschte Patienten die an sich gute Möglichkeit einer Prophylaxe durch ärztliche Kontrollen nicht wahr.

5.2. Geschlecht und Charakter. Die Kunst des Liebens

Das Verhältnis von Mann und Frau spiegelt wider, ob und wie humanistisches Gedankengut Verbreitung gefunden hat. Fromm nahm dazu in einigen Schriften Stellung, unter anderem im Aufsatz **Geschlecht und Charakter**³²⁰ aus dem Jahre 1943. In der biblischen Erzählung über Adam und Eva ist bereits der patriarchalische Ungeist zu erkennen, der die Frau abwertet und unterjocht.³²¹

Der Kampf für die Gleichberechtigung der Menschen — und damit auch der Frau — begann eigentlich erst in der Aufklärung, die der Meinung war, daß die Seele kein Geschlecht habe („l'âme n'a pas de sexe“). Sie legte das Hauptgewicht der geschlechtlichen Prägung auf die psycho-soziale Situation.

Die romantischen Schriftsteller und Philosophen pochten dagegen auf die differente Biologie und Physiologie und hielten damit ihre reaktionären politischen Vorstellungen der Ungleichheit aufrecht. In diesem Sinn übernahm auch Freud die Ansichten und Einstellungen der Romantiker. Bekanntlich charakterisierte er die Frau als ein durch die Konstitution bedingtes neidisches, infantiles, masochistisches und narzißtisches Wesen.

Fromm ist ebenfalls der Meinung, daß „biologische Unterschiede charakterologische Unterschiede zur Folge haben“. Andererseits wären soziale Faktoren ebenfalls beteiligt und in ihrer Wirkung stärker; sie könnten „biologische Unterschiede entweder verstärken, auslöschen oder umkehren“ (ebd. S.367). Er verneint Wertunterschiede und betont, daß die Gleichwertigkeit der Geschlechter Voraussetzung für die volle Entfaltung der differenten Geschlechtlichkeit und damit der Individualität sei.

Fromm erläutert die Probleme zwischen Mann und Frau aus der Verschiedenheit ihrer sexuellen Aktion und Reaktion: Der Mann müsse, um die Frau befriedigen zu können, beweisen, daß er eine Erektion habe und sie aufrecht erhalten. Die Frau muß demgegenüber nichts beweisen. Daraus leiten sich unterschiedliche Ängste ab: Für den Mann hat der Liebesakt stets den Beigeschmack der Prüfung und des Tests; er ängstigt sich vor dem Versagen, während die Frau Angst davor hat, nicht befriedigt und abhängig zu werden, wenn sie Kontrolle verliert. Somit stehe das männliche Ich, seine Geltung und sein Wert auf dem Spiel. Bei der Frau gebe „ihre sexuelle Lust und Befriedigung“ den Ausschlag.³²²

Fromm fallen noch eine Reihe anderer Unterschiede auf: Unter anderem sei die Frau z.B. vom Begehren des Mannes abhängig und könnte allein gelassen und frustriert werden. Die Eitelkeit wirke sich beim Mann im Leistungsbereich aus — er ängstige sich

320 EF: Geschlecht und Charakter (1943). In: GA Bd.8, S.365

321 Fromm glaubt allerdings dennoch, eine Gleichwertigkeit herauslesen zu können.

322 Alle angeführten Faktoren sind erfahrungsgemäß nicht geschlechts- sondern Sozialisations-spezifisch.

davor, sich lächerlich zu machen —, bei der Frau im Streben nach Attraktivität.³²³ Der Autor wiederholt die These vom Gebärneid des Mannes, der erst durch die technischen und geistigen Produktionsformen die Dominanz der natürlichen Produktionskraft brechen konnte.³²⁴

Diese „natürlichen“ Unterschiede mischen sich mit Unterschieden, die sich durch die jeweilige Kultur herausbilden. In unserer heutigen Kultur beispielsweise haben das Geltungsstreben und das Streben nach Konkurrenzserfolg, die wir beim Manne finden, sehr viel weniger mit der sexuellen als mit der sozialen Rolle zu tun. Die Gesellschaft ist so organisiert, daß dieses Streben zwangsläufig erzeugt wird, ohne Rücksicht darauf, ob es spezifisch männlich oder weiblich ist (ebd. S.374).

In einer Rezension mit dem Titel **Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum Kinsey-Report**³²⁵ (1948) hebt Fromm nur hervor, daß zahlreiche wichtige Informationen für die Psychoanalyse und Ethik darin enthalten sein müßten. Die angeschnittenen Themen werden aber nicht weiter erläutert.

Der Vortrag über **Mann und Frau**³²⁶ aus dem Jahre 1951 greift die vorhin erwähnten Anschauungen wieder auf. Die Eitelkeit z.B. sei, entgegen dem alten Vorurteil, eher auf Seiten der Männer zu suchen („Frauen sind weit weniger eitel als Männer“, ebd. S.389). Die Eitelkeit der Frauen entstehe nur, um die Männer zu erobern.³²⁷ Andererseits weist der Autor auch auf neurotische Charakterdefizite wie Eifersucht, Eitelkeit und Kritiksucht hin, die wie Liebe aussehen und anfangs auch sexuelles Begehren auslösen, letztlich aber in Konflikten enden.

Beziehungsprobleme zwischen Mann und Frau sind nicht auf die Geschlechtsunterschiede, sondern hauptsächlich auf die sozio-politischen Verhältnisse zurückzuführen. Der Autor stellt die moderne Marketing-Orientierung an den Pranger und lastet ihr unter anderem „Gleichmacherei“, Kulturverarmung und Widersprüchlichkeit an: Der Mann soll z.B. im Geschäftsleben aggressiv, expansiv und skrupellos, zu Hause dagegen zugewandt, ehrlich, zärtlich und wach sein. Seine Schlußfolgerung lautet:

Wer eine klare Feststellung der Unterschiede zwischen Männern und Frauen erwartet, muß sich enttäuscht fühlen. Ich glaube nicht, daß wir sie kennen ... Wenn die beiden Geschlechter Tausende von Jahren miteinander gekämpft haben, wenn sie Vorurteile gegeneinander entwickelt haben, die für derartige Kampfsituationen kennzeichnend sind, wie können wir dann zum gegenwärtigen Zeitpunkt wissen, welche die wirklichen Unterschiede sind (ebd. S.394)?

Auf die Frage aus dem Publikum, ob eine matriarchalische oder eine patriarchalische Gesellschaft besser (humaner) wäre, antwortete Fromm diplomatisch, daß beide Formen positive und negative Merkmale aufweisen. Beim Matriarchat liege der Schwerpunkt mehr auf den natürlichen Bindungen, der Gleichberechtigung und der Liebe, beim Patriarchat mehr auf der Zivilisation, dem Denken, dem Staat, den Erfindungen, der Industrie und dem Fortschritt.

Meines Erachtens kann man die Frage nur so beantworten, daß es das Ziel der Menschheit sein muß, keinerlei Hierarchie zu haben, weder eine matriarchalische noch eine patriarchalische (ebd. S.397).

Wie kompetent Fromm in einigen dieser Fragen war, bewies er wenige Jahre später mit

-
- 323 In diesen Ausführungen scheinen sich gesellschaftliche Klischees und eigene intime Erfahrungen zu vereinen.
- 324 Es fällt auf, daß Fromm dazu neigt, die übliche Sichtweise, die nicht an sich falsch sein muß, umzudrehen. Auf diese Weise „wird“ der Mann eitel und neidisch.
- 325 EF: Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum Kinsey-Report (1948). In: GA Bd.8, S.377
- 326 EF: Mann und Frau (1951). In: GA Bd.9, S.387
- 327 Als Alfred Adler nach dem allgemeinsten Kennzeichen der Neurose gefragt wurde, antwortete er lakonisch: „Neurose ist Eitelkeit.“

seinem wohl bekanntesten Buch **Die Kunst des Liebens**³²⁸ aus dem Jahre 1956. Die Herausgeberin, Ruth Nanda Anshen, wollte in der Buchreihe, in der auch dieses Werk erschien, „verantwortliche, zeitgenössische Denker verschiedener Gebiete“ zu Wort kommen lassen, welche „grundlegende neue Richtungen in der modernen Zivilisation“ aufzeigen konnten. Anshen veröffentlichte noch eine Reihe anderer Bücher von Fromm und war durch seine Disziplinen übergreifende „Wissenschaft vom Menschen“ (ebd. S.537) sehr beeindruckt.

Ein zentrales Thema des Humanismus ist die „Liebe“. Fromm ist sich der Schwierigkeiten bewußt, darüber allgemein gültige Aussagen machen zu können. Dennoch unterzieht er sich dieser Aufgabe und versucht zu zeigen,

daß es in der Liebe zu einem anderen Menschen überhaupt keine Erfüllung ohne die Liebe zum Nächsten, ohne wahre Demut, ohne Mut, Glaube und Disziplin geben kann (ebd. S.439).

Lieben ist ohne Zweifel eine Kunst, die niemandem einfach zufliegt, die man aber erlernen kann. Wie bei allen Künsten hängt der Erfolg davon ab, ob jemand die Liebe — wie allgemein üblich — den Zielen Erfolg, Prestige, Geld und Macht unterordnet oder ob die Liebe ein höherer Wert ist, für den man sich mit ganzem Herzen einsetzt. Liebe als Kunst ist ein Teil der Lebenskunst.

Ausgangspunkt der Frommschen Betrachtungen ist die menschliche Situation, die von Fremdheit (Vertreibung aus dem Paradies der Natur), Isolierung und Angst gekennzeichnet ist (die biblische Tradition, die von Fromm aufgegriffen wird, fügt bei Adam und Eva noch Schuld und Scham hinzu³²⁹). Möglichkeiten, Einsamkeit und Angst zu überwinden, sind z.B. die Suche nach einer der Mutter-Kind-Beziehung entsprechenden erneuten Symbiose oder orgiastische Zustände, wie man sie durch intensive Gewalt, Konformität, Alkohol, Drogen und Gruppen-Aktivitäten³³⁰ erleben kann.

In orgiastischen Zuständen entsteht eine Pseudo-Einheit. Beim schöpferischen Tätigsein eines Künstlers oder bei sinnvoller Arbeit findet hingegen ein Vereinigungsprozeß mit der Welt statt. Dem modernen Menschen gelingt dies in der Regel nicht, da die automatisierte Arbeit langweilt. Es herrscht in der Gesellschaft ein „Gleich-Sein“ vor, eine durchgängige Konformität, welche die Einsamkeit und Angst nicht verringert. Deshalb haben Betäubungsmittel wie Fernsehen, Alkohol und Zerstreuung jedweder Art in der reibungslos funktionierenden Vergnügungsindustrie Hochkonjunktur.

Eine vollkommen befriedigende Einheit findet der Mensch ausschließlich in der Vereinigung mit einem anderen Menschen, d.h. in der Liebe.

Dieser Wunsch nach einer zwischenmenschlichen Vereinigung ist das stärkste Streben im Menschen. Es ist seine fundamentalste Leidenschaft, es ist die Kraft, welche die menschliche Rasse, die Sippe, die Familie, die Gesellschaft zusammenhält (ebd. S.450).

5.2.1. Defiziente und echte Formen der Liebe

Fromm grenzt defiziente Formen des Liebens von der echten Liebe ab. Zu den ersteren zählen z.B. die symbiotischen Verbindungen wie Sadomasochismus und Götzendienst: Darin bleiben die Beteiligten „zwei und sind doch eins“.

Im Gegensatz zur symbiotischen Vereinigung ist die reife Liebe eine Vereinigung, bei der die eigene Integrität und Individualität bewahrt bleibt. Liebe ist eine aktive Kraft im Menschen ... In der Liebe kommt es zu dem Paradoxon, daß zwei Wesen eins werden und trotzdem zwei bleiben (ebd. S.452).

Liebe ist ein *Geben*. Wer geben kann, spürt sich selbst überströmend lebendig, reich,

328 EF: Die Kunst des Liebens (1956). In: GA Bd.9, S.439

329 Nach Fromm schäme sich auch heute noch der Mensch, wenn er die anderen nicht liebt — ein zwar schöner, aber etwas märchenhafter Gedanke.

330 Man denke hierbei nur an die Fußball-Massenveranstaltungen.

mächtig und „voll Freude“. Nach Spinoza geht er dabei von geringerer zu größerer Vollkommenheit über. Der Amsterdamer Philosoph beschrieb in der Liebe aktive „Affekte“³³¹ (z.B. Großzügigkeit, Werbung und Hilfsbereitschaft), die etwas bewirken und verändern, während Leidenschaften wie Eifersucht, Ehrgeiz und Gier, die sich manchmal ebenfalls wie „Liebe“ gebärden, passive Affekte sind.

Im aktiven Charakter der Liebe sind folgende Grundelemente auszumachen:

Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung vor dem Anderen und Erkenntnis (ebd. S.455).

Diese Strukturen werden von Fromm detailliert kommentiert. Dabei entwickelt er die bereits erwähnte Theorie, daß Erkenntnis durch sadistische Destruktivität möglich sei, indem er sich auf Isaac Babel³³² bezieht, der in seinen Erzählungen vom Zertrampeln eines Feindes berichtet; das Zerlegen eines Objektes durch ein Kind gehöre ebenfalls in diese Rubrik.³³³

Zum Erleben der Liebe gehört, daß der Andere in seinem tiefsten Wesen erfaßt und „erkannt“ wird. Deshalb schlägt Fromm hier den Bogen zur Liebe zu Gott, betont aber, daß dies nur wenigen religiösen Mystikern, aber auch Albert Schweitzer gelungen sei.³³⁴

Die geschlechtliche Differenz zwischen Mann und Frau ist die Bedingung dafür, daß die beiden getrennten Teile zueinander streben und sich, auch sexuell, zu einer Einheit wieder vereinen möchten.³³⁵ Der männliche Charakter zeige typischerweise Eindringungsvermögen, Führungsbefähigung, Aktivität, Disziplin und Abenteuerlust, die Frau produktive Aufnahmefähigkeit, beschützende Haltung, Realismus, Geduld und Mütterlichkeit. Jeder Mensch besitze zwar beide Komponenten, überwiegend jedoch die zum Geschlecht passenden.

Sind solche charakterspezifischen Eigenschaften³³⁶ nicht ausreichend entwickelt, zeigen sich Kompensationen wie Don Juanismus und Sadismus beim Mann, Masochismus und Besitzgier bei der Frau.

5.2.2.Liebe zwischen Eltern und Kind; Ablösung von der Familie.

Dieses Thema wird von Fromm stets einfühlsam behandelt. Die herrschsüchtige Mutter, die z.B. vorgibt, alles nur zum Besten ihres Sprößlings zu tun, liebt ihr Kind keineswegs, sondern möchte es besitzen und unterbindet damit dessen Entwicklung. Die Kinder spüren, daß ihnen keine (eigentlich erforderliche) bedingungslose Liebe entgegenkommt und werden daher ängstlich. Mutter und Vater haben in der Pubertät und danach auch die Aufgabe, das Kind auf die notwendige Abnabelung von der Familie vorzubereiten, so daß die kindlich-passive in die erwachsen-aktive Liebe übergehen kann.³³⁷

Das Kind darf noch sagen: „Ich liebe, weil ich geliebt werde“; der reife Mensch hingegen sollte fühlen: „Ich werde geliebt, weil ich liebe“ (ebd. S.464). Wer beim Geliebtwerden-Wollen bleibt, verharrt im Narzißmus.

Fromm nutzt die Gelegenheit, den Unterschied zwischen väterlicher und mütterlicher Liebe aus der gesellschaftlichen Entwicklung vom Matriarchat zum Patriarchat zu erläutern (siehe 3.1). Optimale mütterliche Liebe wird ohne Bedingungen gespendet. Wer sie (unbewußt) noch im Erwachsenenleben erwartet, „findet“ sie in der Religion oder versucht sie mittels neurotischer Symptome zu erzwingen. Vaterliebe dagegen stellt Bedingungen, denen man durch Gehorsam und Leistung gerecht werden kann. Wer noch an diese Form der Liebe gebunden ist, unterwirft sich auch bereitwillig und masochistisch irrationalen Autoritäten in Form von Ideologien, Diktatoren oder

331 Wir werden diese „Affekte“ in Teil 6 Gefühle nennen.

332 Babel, I.: Zwei Welten. Die Geschichten des Isaak Babel. Wien 1960

333 Siehe auch 4.9.

334 Siehe hierzu 2.4 und 2.5.

335 Platon hat dies bekanntlich in einem Mythos dargestellt.

336 Die Betonung der „Geschlechtsspezifität“ fördert unseres Erachtens weit verbreitete Vorurteile.

337 Auch diese pädagogische Richtlinie hat ihren Ursprung in der Adlerschen Individualpsychologie.

anderen Götzen.

Der reife Mensch ist „seine eigene Mutter und sein eigener Vater“ (ebd. S.466). Er hat beide als mütterliches und väterliches Gewissen verinnerlicht. Von der Mutterseite her führe dies zu Liebesfähigkeit, von der Vaterseite her zu Vernunft und Urteilkraft. Bei den Neurosen sind diese Bereiche unterrepräsentiert oder hypertroph, d.h. daß diese Charakterzüge ins Groteske verzerrt werden können (übertrieben männlich-vernünftelnd oder weiblich-emotional).³³⁸

5.2.3. Die Liebesobjekte: der Nächste, das Kind, der Partner, das Selbst und Gott

Es ist nicht gleichgültig, auf welches „Objekt“ sich die Liebe richtet. Fromm beginnt mit der *Nächstenliebe*, die bei Hilflosen und Armen anhebe, sich dann auf alle erstrecke und keinen Zweck erfülle. Am Umgang mit dem Nächsten wird sichtbar, ob jemand eine liebende Charakter-Orientierung mit Verantwortlichkeit, Fürsorge, Achtung und Erkenntnis erlangt hat.

Die Nächstenliebe enthält die Erfahrung der Einheit mit allen Menschen, der menschlichen Solidarität, des menschlichen Einswerdens ... Nächstenliebe ist Liebe zwischen Gleichen (ebd. S.468).

Fromm bezieht sich bei der Nächstenliebe in mehreren Zitaten auf das Alte Testament (z.B. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, Lev 19,18).

Auch die *Mutterliebe* wird mit Gottes Versprechen, die Israeliten in das Land zu führen, wo „Milch und Honig“ fließe, verknüpft. Mit der Milch sei Fürsorge und Bestätigung (der eigenen Existenz) gemeint; mit Honig das Vermitteln der „Süßigkeit des Lebens, die Liebe zum Leben und das Glück zu leben“ (ebd. S.469). Echte mütterliche Liebe ist altruistisch, selbstlos und bedingungslos (siehe 5.2.2).

Die *erotische Liebe* ist exklusiv auf eine Person ausgerichtet und am trügerischsten. Wer in einer Beziehung z.B. nur auf die Sexualität fixiert ist, kann sich in der „Liebe“ sehr irren, denn sexuelle Begierde stammt oft aus Angst vor dem Alleinsein, aus Eitelkeit, Eroberungs- oder Machtwünschen.

Wenn die exklusive Liebe nicht mit der Liebe zu allen Menschen verknüpft ist, kann sie nicht wahrhaftig sein. Daran zeigt sich wieder das menschliche Paradoxon: Wir Menschen sind alle eins und trotzdem ist jeder von uns ein einzigartiges Wesen. Es ist also verkehrt zu glauben, daß die Partnerliebe am größten sei, wenn die anderen Menschen davon ausgeschlossen werden.

Wesentlich an der erotischen Liebe ist auch ein *Willensakt*³³⁹. Nur der echt Liebende fällt eine Entscheidung, ein Urteil und ein Versprechen. Damit ist nicht gemeint, daß eine Partnerschaft trotz Mißverstehen, Kampf und Leid „bis daß der Tod euch scheidet“ dauern muß, sondern daß z.B. Seitensprünge, Abwertung und Unterdrückung des anderen gegen eine Wahl aus Liebe sprechen.

Fromms Beschreibung der *Selbstliebe* ist besonders eindrücklich. Ein Liebender liebt stets auch sich selbst:

Die Bejahung des eigenen Lebens, des eigenen Glücks und Wachstums und der eigenen Freiheit ist in der Liebesfähigkeit eines jeden verwurzelt (ebd. S.475).

Wie bereits in 5.1.2 dargestellt, sind Selbstsucht und Egozentrismus eindeutig von Selbstliebe abzugrenzen. Selbstsucht geht z.B. stets mit Lebensfeindlichkeit einher.

Ausführlich nimmt Fromm zum Thema der *Liebe zu Gott* Stellung. Er beleuchtet die Entwicklung von der matriarchalischen zur patriarchalischen Religion und findet dabei im Gottesbild, dem menschlichen Verhalten und den kirchlichen Institutionen mannigfache Übereinstimmungen (siehe 2.2). Seine Ausführungen gipfeln in der „negativen Theologie“, die aussagt, daß man über Gott im Grund genommen am meisten

338 Auch diese Sichtweise entspricht der patriarchalisch gefärbten Einstellung und ist daher irreführend.

339 Den Zusammenhang zwischen Eros und Wille hat Rollo May in seinem Buch *Der verdrängte Eros* (Love and Will, 1969) eindrücklich herausgearbeitet.

kennt, wenn man nichts über ihn weiß und der These des Autors über die humanistische Religion: „Gott, das bin ich, insofern ich menschlich bin“ (ebd. S.481).

Wer mit der üblichen (aristotelischen) Logik das Vorhandensein Gottes beweisen will, muß scheitern. Die „paradoxe Logik“ jedoch, welche dialektisch (mit Widersprüchen) vorgehe, erfasse Gott als „letzte Wirklichkeit“, nämlich als „absolutes Nichts“ oder als „Endloses“.³⁴⁰ Solche Erkenntnisse werden den Mystikern, insbesondere Meister Eckhardt, zugeschrieben. Das Einssein mit Gott verharre aber nicht in der Kontemplation, sondern führe zum *richtigen Handeln*, d.h. zur richtigen, guten und vorbildlichen Lebensführung.³⁴¹

Die monotheistischen Religionen des Westens hätten sich einseitig auf die aristotelische Logik versteift, ihre Gedanken dogmatisiert und damit menschen- und lebensfeindliche Intoleranz gestiftet. Ähnliches wirft Fromm auch der Wissenschaft vor, welche zur Dominanz der Technik und der Bedrohung durch die Atombombe geführt hat.³⁴²

Echte Liebe zu Gott gehe daher über die Vorstellung von der verwöhnenden Muttergottheit und der Gehorsam und Leistung fordernden Vatergottheit hinaus zum

reifen Stadium, wo Gott aufhört, eine äußere Macht zu sein, wo der Mensch die Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit in sein eigenes Innere hineingenommen hat, wo er mit Gott so eins geworden ist, daß er schließlich von ihm nur noch in einem poetischen, symbolischen Sinn spricht (ebd. S.488).

5.2.4. Der Verfall der Liebe in der westlichen Welt

In der kapitalistischen Gesellschaft hat die Entfremdung auch auf die Ehe übergreifen, die größtenteils als Schutzraum mißbraucht wird und einem Egoismus zu zweit dient. Fromm ist der Meinung, daß Freuds Theorie zum Kapitalismus paßt, da es in der Psychoanalyse hauptsächlich um Lust und Konsum, aber weniger um Liebe geht. Auch Harry Stack Sullivan hätte die „Kollaboration“ — für Fromm ein Kennzeichen des Marketing-Charakters im Team — in den Mittelpunkt gestellt und damit das Phänomen der Liebe nicht erfaßt.³⁴³

Der Autor schildert zahlreiche Beispiele moderner, entfremdeter und neurotischer Liebesbeziehungen und führt sie auf übermäßige Mutter- oder Vaterbindung sowie auf eine allzu distanzierte Erziehung zurück. Darüber hinaus befaßt er sich mit der abgöttischen und der sentimentalischen Liebe, den Projektionen und der Illusion einer konfliktlosen Liebe. Projektion, aber keine Liebe ist es beispielsweise, wenn der Kinderwunsch darauf beruht, die eigenen Existenzprobleme auf das Leben der („geliebten“) Kinder zu projizieren:

Wenn jemand das Gefühl hat, daß es ihm nicht gelungen ist, seinem Leben einen Sinn zu geben, versucht er, den Sinn seines Lebens im Leben seiner Kinder zu finden. Aber dieses wird zwangsläufig für einen selbst *und* hinsichtlich der Kinder scheitern (ebd. S.500).

Der „Verfall der Gottesliebe“ wird ebenfalls thematisiert. Der Gottesbegriff werde von einigen Autoren³⁴⁴ in die „Kultur des Erfolgs“ eingepaßt. Mit beißender Ironie kommentiert er einen dieser Bestseller:

„Mache Gott zu deinem Partner“ bedeutet, man solle Gott zu seinem Geschäftspartner machen, anstatt eins mit Gott zu werden in Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit.³⁴⁵ Genauso wie die biblische Nächstenliebe

340 Der Schritt zum „Credo, quia absurdum“ (Ich glaube, weil es absurd ist) ist hier nicht weit.

341 Ob dies tatsächlich praktiziert wurde, ist sehr die Frage.

342 Auch diese These müßte sorgfältig überprüft werden.

343 „Kollaboration“ im Sinne der „Kooperation“ — wie Sullivan es beschrieb — ist ein wesentlicher Bestandteil der Liebe.

344 Z.B. von Pfarrer N.V. Peale: Die Macht des positiven Denkens, 1952.

345 Die Begeisterung, die Fromms Buch ausgelöst hat, beruht wohl auch darauf, daß solche Sätze

durch die unpersönliche Fairneß ersetzt wurde, hat man Gott in einen weit entfernten Generaldirektor der Universum GmbH verwandelt. Man weiß zwar, daß es ihn gibt, er schmeißt den Laden (wenngleich der Laden vermutlich auch ohne ihn laufen würde), man bekommt ihn nie zu sehen, aber man erkennt ihn als Chef an, und man tut seine Pflicht (ebd. S.502).

5.2.5. Hohe Schule der Liebeskunst

Im Abschnitt über „Die Praxis der Liebe“ gibt Fromm Hinweise, wie Liebesfähigkeit erlangt werden kann. Um eine Kunst zu erlernen, benötigt der Schüler Übung, Disziplin, Konzentration, Geduld und den Wunsch, ein Meister werden zu wollen. Darüber hinaus ist es auch erforderlich, das Alleinsein produktiv zur Selbsterkenntnis und Selbstfindung zu nutzen. Zuhören lernen, in der Gegenwart präsent sein, einen „wachen Ruhezustand“ herstellen sowie Vorbilder finden, welche uns zeitlebens weiter erziehen, sind ebenfalls Faktoren im Erlernen der Liebeskunst.

Liebe und Vernunft sind eine Einheit. Vernunft im Sinne eines objektiven Denkens benötige — so sagt Fromm — auch Demut und einen „rationalen Glauben“, der nicht von autoritären Dogmen oder Statistiken gespeist wird, sondern im „produktiven, intellektuellen und emotionalen Tätigsein verwurzelt“ (ebd. S.511) ist.

Den Höhepunkt der Kunst des Liebens bildet der Glaube an die Menschheit. Er fußt auf der produktiven Orientierung und Charakterologie, d.h. auf Liebesfähigkeit, Mut, Aktivität und den vorhin genannten Tugenden und Fähigkeiten. Der Liebende ist Nonkonformist und setzt sich für radikale Veränderungen in der Gesellschaft ein. Nicht Waren, Geld oder Prestige stehen bei ihm an erster Stelle, sondern der Mensch.

5.3. Der Beitrag der Psychoanalyse zum Humanismus

Wie in Teil 1 ausgeführt, verstand sich Fromm zeitlebens als Psychoanalytiker, obwohl ihn die orthodoxen Vereinigungen ausgeschlossen und wenig zur Kenntnis genommen hatten. Trotzdem hob er die Erkenntnisse Freuds hervor, unter anderem in seinem Aufsatz **Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur**³⁴⁶ aus dem Jahre 1949.

Freud hatte 1908³⁴⁷ den Schritt von der Symptom- zur Charakteranalyse getan. Er sah in den Charakterzügen nicht nur erworbene Verhaltensweisen, sondern auch „relativ beständige leidenschaftliche Strebungen“ (ebd. S.207), die er auf die sexuelle Libido zurückführte. Auf dem Weg zur Reife heftet sich die Libido an verschiedene Organsysteme und führt dabei durch Sublimierung und Reaktionsbildung zu Charakterzügen. Die Umgebung wirkt dabei via Erziehungspersonen auf die Charakterbildung ein. Dies ist an der Ernährung (Oralität) und Reinlichkeitserziehung (Analität) am deutlichsten erkennbar.

Fromm wehrt sich gegen die psychoanalytischen Analogieschlüsse, welche die sozio-kulturellen Verhaltensmuster direkt aus libidinösen Strebungen erklären: den Kapitalismus z.B. aus dem oralen und analen Besitzstreben.

Der Autor erläutert im folgenden eingehend seinen Begriff des „Gesellschafts-Charakters“ (siehe 1.6), der bei den meisten Menschen einer Kultur im Kern übereinstimmt, während der individuelle Charakter sich von demjenigen der anderen unterscheidet.³⁴⁸

Fromms humanistische Psychoanalyse versucht, mit Hilfe der Sozialwissenschaften das Individuum im Schnittpunkt zahlreicher Einflüsse zu verstehen.

ausgesprochen religiös klingen, während weder die „negative Theologie“ noch die Kritik von den Lesern richtig gelesen und erfaßt wird.

346 EF: Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur (1949). GA Bd.1, S.207

347 Im Aufsatz über Charakter und Analerotik.

348 Müßten sich nach Fromms Theorie die Charaktere nicht größtenteils gleichen?

Wer z.B. einen Fragebogen verwendet, der ausschließlich nach den Glücksgefühlen der Interviewten fragt, erhält in der Regel die Antwort: „ja“, da dies der allgemeinen Meinung und Erwartung entspricht. Selbst wenn dies zutreffen würde, wüßten wir immer noch nicht, welcher Art und Intensität das „Glücklichsein“ entspräche. Ein anderes Beispiel betrifft Fragen nach der Intensität destruktiver Kräfte des mittleren Menschen. Die Antworten könnten das Ausmaß der Aggressivität ebenfalls nicht exakt bestimmen.

Deshalb plädiert Fromm dafür, anhand des „umfassenderen Begriffs der Charakterstruktur“ mehrere Faktoren wie Glück, ethische Motivation, Kulturniveau, Vorbilder, soziale Position, politische und private Einstellung, Zerstörungslust usw. zu untersuchen. In diesem Zusammenhang hätten ausgedehnte Studien über typische Charakterstrukturen verschiedener Nationen (sogenannte „Nationalcharaktere“) zu erfolgen:

Sozialpsychologen mit Kenntnissen in Tiefenpsychologie, Soziologie und Kulturwissenschaften müssen sich auf das Feld der Forschungen begeben, wie die Anthropologen dies seit vielen Jahren tun, und Methoden für solche Untersuchungen ausarbeiten (ebd. S.214).

Ein derartig umfangreiches Programm versuchte Fromm gemeinsam mit Michael Maccoby und anderen Studienleitern in Mexiko zwischen 1957 und 1970 durchzuführen: **Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes**³⁴⁹. Darin werden der Sozialisationsprozeß, der zu symbiotischen (sodomasochistischen), destruktiven, narzißtischen oder liebenden Charakterzügen führt, und die Interaktion zwischen Individuum und Gesellschaft, der *Assimilierungsprozeß*, untersucht. Der letztere Angleichungsprozeß kann passiv, gewaltsam, besitzstrebend oder durch Arbeit erfolgen und damit die entsprechenden Charaktere (rezeptiv, ausbeuterisch, hortend und produktiv) hervorbringen.

Für die Bauernschaft ist eine traditionsgebundene und autoritäre Charakter-Orientierung (ebd. S.321) typisch. Diese autoritäre Haltung entspricht nicht der sado-masochistischen Einstellung des kleinbürgerlichen Autoritarismus. Die Autoren nennen sie deshalb *Traditionalismus*; sie weist Ähnlichkeiten mit der mittelalterlichen Gesellschaftsstruktur auf.

Im modernen Staat sollen auch die Bauern (mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung) Massenproduzenten werden. Deshalb müßten sich die Bauern auf Maschinen, Dünge- und Pflanzenschutzmittel sowie neue Arbeitsmethoden umstellen. Tief verwurzelte Einstellungen werden in Frage gestellt, und neue Wertvorstellungen würden auf diese Weise siegen: Der Bauer hätte sich ebenfalls der Produktion, d.h. der Maschine, unterzuordnen, sollte nur noch „nützlich“ sein und traditionelle Lebenswerte wie Tanz, Kunst, Musik und Rituale hintanstellen. In der Studie wurde deshalb die Frage gestellt, ob es nicht möglich wäre, eine neue industrialisierte Landwirtschaft *mit* dem Geist der Humanität zu kombinieren.

Die Autoren geben Einblick in die Geschichte der Charakterologie und erläutern Fromms Thesen über die den Charakter prägenden Assimilierungs- und Sozialisierungsprozesse. Nach diesen Kriterien untersuchten sie den Charakterkern eines jeden Dorfbewohners sowie die Beziehung zwischen seinem Charakter und seinen spezifischen Bedürfnissen. Sie benutzten dazu offene Fragebogen, deren Antworten psychoanalytisch interpretiert wurden. Neben dem „interpretatorischen Fragebogen“ kamen auch projektive Tests (Rorschach- und TAT-Test) zur Anwendung.

Es kristallisierten sich drei Charaktertypen heraus: Die nicht-produktive rezeptive, die produktiv hortende und die ausbeuterische Orientierung. Es fiel den Autoren unter anderem auf, daß sich der Charakter nicht an die sich verändernde sozio-ökonomische Situation anpaßte: Der rezeptive Charakter hätte eigentlich ein produktiv-hortender werden müssen, da letzterer auch im Dorf sehr viel besser mit dem Leben zurechtkam.

349 EF und Maccoby, M.: Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis (1957-1970). In: GA Bd.3, S.231

Das Patriarchat in allen seinen Facetten hatte sich durchgesetzt: Es gab „Machos“, die oft dem Alkoholismus verfielen und mit Gewaltexzessen ihre Position zu retten versuchten, bis die Frauen sie auf die Straße setzten. Die Studie beschrieb einen generellen Abbau der Gesellschaftskultur: Mehr Armut, Ehekonflikte, allein erziehende Mütter, Aggressivität und Alkoholismus. Da der Alkohol ein gewaltiges Problem darstellte, entwickelten die Autoren dazu sehr differenzierte Analysen.

In langjährigen sozial-pädagogischen Experimenten, an denen sie die Einwohner (vor allem auch die Jugendlichen) beteiligten, versuchten die Studien-Leiter, Veränderungen in Richtung eines produktiv-kooperativen Charakters herbeizuführen. Insbesondere untersuchten sie „Veränderungen durch Kooperation“³⁵⁰, da auf diesem Gebiet bereits langjährige Erfahrungen vorliegen (Danilo Dolci auf Sizilien und die Kibbuzim in Israel).

Dabei wird unter anderem auf das Konzept von Pater Wasson in einem mexikanischen Waisenhaus hingewiesen, das bewies, daß auch negative Charakterzüge wie Mißtrauen, Egoismus, Neid und Aggressivität bei verwahrlosten Kindern und Jugendlichen geändert werden konnten. In diesem Heim wurden Kooperation, demokratisches Mitspracherecht und gegenseitiges Verantwortungsgefühl so lange eingeübt, bis es (fast) keine Verhaltensanomalien mehr gab.

Aus den Erfahrungen im mexikanischen Dorf leiteten die Studienleiter und Autoren folgende Schlüsse ab: Selbsterkenntnis, Hoffnung, aktive Mitarbeit, freie Meinungsäußerung, gegenseitiges Vertrauen und kulturelle Beteiligung (Musik, Filme, Tänze und Vorlesungen) sind Voraussetzungen für mehr Humanität.

Auch in der mexikanischen Bauerngesellschaft bewirkte die Industrialisierung mehr Gier nach Zerstreuung durch Fernsehen, Filme, Alkohol usw. Der durchschnittliche Bauer blieb trotzdem arm, und wenige Kinder erreichten ein höheres und produktives Niveau. Deshalb mahnen die Autoren mehr wirtschaftliche Unterstützung der Bauern an.

Die Erfahrungen in Mexiko zeigten ebenfalls, daß die Medien wenig Interesse daran hatten, die Verhältnisse zu verbessern. Andernfalls hätten ihre Programme darauf abzielen müssen, die Entwicklung des Menschen auf mehr Lebendigkeit, Vernunft und Unabhängigkeit zu fördern, „um die Trägheit und emotionale Faulheit zu überwinden“ (ebd. S.482).

Als inzwischen anerkannter Vertreter einer „humanistischen Psychologie“ hielt Fromm 1963 einen Vortrag mit dem Titel **Humanismus und Psychoanalyse**³⁵¹. Darin weist er auf die zentralen Inhalte des Humanismus seit der Renaissance hin und erläutert den Glauben an die Höherentwicklung und Selbstverwirklichung des Menschen, die sich an der Realisierung von Vernunft, Toleranz, Gleichwertigkeit und Liebe messen lassen. Fromm siedelt den Ursprung des Humanismus in der jüdisch-christlichen Religion an. Er beruft sich dabei vor allem auf Ernst Cassirer³⁵², der bei Pico della Morandola, Spinoza, Hume, Herder, Lessing und Goethe basales humanistisches Gedankengut ausgemacht hatte.

Zur Humanitas als „All-Menschlichkeit“ gehören auch Attribute wie Freiheit, Würde, Kraft, Freude und die Fähigkeit zum Guten. Ein zentrales Kennzeichen der Humanisten ist die Toleranz: 1544 versuchte z.B. Guillaume Postel bereits, alle Menschen in einer einheitlichen Religion zu vereinen (*Von der Eintracht des Erdkreises*).

Freud setzte die Tradition des Humanismus fort, als er die herrschende unehrliche und repressive Sexualmoral aufdeckte und durch Aufklärung versuchte, Neurotikern, Perversen, Psychotikern und Religiösen verständlich zu machen, warum sie durch unbewußte triebhafte Leidenschaften in sich selbst verstrickt waren und deshalb nicht ihr menschliches Potential entwickeln konnten.

350 „Kooperation“ ist ein zentraler Begriff der Individualpsychologie, die nicht erwähnt wird.

351 EF: Humanismus und Psychoanalyse (1963). In: GA Bd.9, S.3

352 Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932

5.4. Der Mensch ist kein Ding, sondern ein Wert

Über einen Aufsatz aus dem Jahre 1957 stellte Fromm den programmatischen Titel: **Der Mensch ist kein Ding**³⁵³. Darin geißelt er die moderne kapitalistische Gesellschaft in ihrer Entfremdung, Ausbeutung und Manipulation. Auch die Psychologie sei dieser Entfremdung zum Opfer gefallen, wenn sie versuche, als „Marktpsychologie“ den Menschen „wie ein Ding“ zu zerlegen. Er hält dagegen:

Der Mensch (ist) in seiner menschlichen Dimension sich selbst und seinem Nächsten ein unergründbares Geheimnis (ebd. S.22).

Ein Beispiel für die manipulative moderne Psychologie ist der Bereich der Politik: Früher stützte sich die Demokratie auf den klar denkenden und mitverantwortlichen Staatsbürger. Heute werden die Stimmbürger mit subtilen Methoden, wie sie in der Werbung üblich sind, wie in einer „Gehirnwäsche“ beeinflusst.

Die Psychologie könne nur erklären, was der Mensch *nicht* sei — zu diesem Ergebnis ist Fromm inzwischen gekommen. Als „negative Psychologie“ beseitige sie allenfalls Entstellungen, Illusionen und Verdrängungen:

Der einzige Weg zu ganzer Erkenntnis liegt im *Tun* der Liebe. Dieses Tun übersteigt Denken und Worte. Es ist der wagemutige Sprung in das Wesen des anderen — oder in mein eigenes (ebd. S.23).

Die Liebesfähigkeit ist schwer zu erringen. Deshalb gebe es eine verzweifelte Möglichkeit, in das Geheimnis eines Menschen einzudringen, nämlich „den anderen völlig in seine Gewalt zu bekommen“ (ebd. S.24).³⁵⁴

Die beste Lösung, um den Entfremdungsprozeß aufzuheben, besteht im intuitiven Akt der Liebe „von Kern zu Kern“; „teilnehmende Beobachtung“ — ein Begriff von H.St. Sullivan — genüge nicht mehr:

Er (der Psychoanalytiker) muß eins mit ihm (dem Patienten) werden und zugleich seine Getrenntheit und Objektivität beibehalten, so daß er formulieren kann, was er in diesem Akt des Einsseins erfährt. Das letzte Verständnis kann nicht ganz in Worte gefaßt werden; es ist keine „Deutung“, die den Patienten als ein Objekt mit verschiedenen Defekten schildert und ihre Entstehung erklärt, sondern ein intuitives Erfassen (ebd. S.26).³⁵⁵

Im Jahre 1959 befaßte sich Fromm wiederum mit dem Thema **Psychologie und Werte**³⁵⁶. Es handelt sich dabei um einen Beitrag zu Abraham Maslows Sammelband *Neues Wissen von menschlichen Werten*³⁵⁷. Die Ausgangsthese lautet:

Werte wurzeln in den Bedingungen der menschlichen Existenz. Die Kenntnis dieser Bedingungen, d.h. die Kenntnis der „Situation des Menschen“, führt uns zur Erhebung von Wertbegriffen, die objektive Gültigkeit besitzen. Die Gültigkeit dieser Werte existiert jedoch nur in bezug auf die Existenz des Menschen; außerhalb der menschlichen Existenz gibt es keine Werte (ebd. S.331).

Daraufhin formuliert Fromm Bedürfnisse, die Ausgangsbasis für das Streben nach Wertzielen sein können.³⁵⁸ An erster Stelle steht das „Bedürfnis nach Bezogenheit“, welches „hinter allen Leidenschaften, die wir im weitesten Sinne des Wortes als Liebe bezeichnen“ können, steckt. Der transzendente Akt der Liebe als Vereinigung mit einem anderen Menschen unter Wahrung der Integrität beider Beteiligten wird mit der

353 EF: Der Mensch ist kein Ding (1957). In: GA Bd.8, S.21

354 Fromm zitiert als Beispiel von sadistischer Machtausübung wiederum I. Babels Schilderung des Zertrampelns eines Feindes.

355 Hier sind, wie in der „negativen Theologie“, deutlich mystische Ansätze zu vermerken.

356 EF: Psychologie und Werte (1959). In: GA Bd.9, S.331

357 Maslow, A.: New Knowledge in Human Values. New York 1959

358 Fromm drückt sich hier unklar aus.

Machtausübung über andere verglichen, bei der ebenfalls die eigene Existenz transzendiert werde. Diese Theorie wird noch vertieft, indem der Autor Kreativität, produktives Tätigsein und Fürsorge (ebenfalls Werte) mit der Destruktivität vergleicht:

Aber ... sie (die Destruktivität) ist die *Alternative* zur Kreativität. Schaffen und Zerstören, Lieben und Hassen sind nicht zwei voneinander unabhängig existierende Triebe. Beides sind Reaktionen auf das gleiche Bedürfnis nach Transzendenz, und der Wille zu zerstören muß sich regen, wenn der Wille zu schaffen nicht befriedigt werden kann (ebd. S.333).³⁵⁹

Das „Bedürfnis nach Verwurzelung“ läßt den heimatlosen Menschen nach neuen Bindungen suchen, wobei sich viele in pathologische Mutterbindungen flüchten. Somit entspräche die Ablösung aus inzestuösen Bindungen einem Wert (was von Fromm nicht eindeutig ausgeführt wird).

Ein weiteres Bedürfnis ist dasjenige nach „Identitätserleben“. Hier geht es um das Erringen von Individualität, von Ichwerdung und Abhebung von der Massenexistenz. Das negative Gegenstück dazu ist das „illusorische Identitätserleben“ in der Massenexistenz.

Das „Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und Objekt der Hingabe“ gibt Fromm Gelegenheit, Fragen der Religion und Weltanschauung zu erörtern. Je nach rationaler oder irrationaler Orientierung gibt sich der Mensch unterschiedlichen Zielen und Objekten (Gott, Götzen, Ideologien, Philosophien) hin, wobei ausschlaggebend für Vernunft bzw. Wert ist, ob sie der menschlichen Entwicklung förderlich sind oder nicht.

Abschließend faßt Fromm seine Wert-Kriterien noch einmal zusammen, die er mit den Begriffen der Gesundheit, des Wachstums und des „Wohl-Seins“ umschreibt:

Wohlsein läßt sich als die *Fähigkeit* beschreiben, *kreativ zu sein, ganz bewußt zu leben und zu handeln*; es bedeutet, unabhängig zu sein und ganz tätig und gerade dadurch mit der Welt eins zu sein. Wohl-Sein besagt zu *sein*, und sich nicht um das *Haben* zu kümmern (ebd. S.340).³⁶⁰

Das Phänomen der Kreativität gehört ebenfalls in diesen Themenkreis. In seinem Beitrag **Der kreative Mensch**³⁶¹ (1959) definiert Fromm Kreativität als „Fähigkeit, zu *sehen* (oder *bewußt wahrzunehmen*) und zu *antworten*“ (ebd. S.399). Die meisten Menschen existieren jedoch nur halbwach und erfassen von den Menschen und der Welt allenfalls Bruchstücke. Zur Kreativität gehört mehr als nur Gehirn, Augen und Ohren:

Ich antworte vielmehr mit meiner ganzen Person, so wie ich bin. Ich denke mit meinem ganzen Körper und sehe mit meinem Herzen (ebd. S.402).

Der Autor beschreibt einige Überraschungsmomente, dann auch Konzentrationsfähigkeit und Selbst-Erfahrung als Bestandteile dieser ganzheitlichen Reaktion. Im Kern der Kreativität entdeckt Fromm das „Selbst-Gefühl“ bzw. das Identitätsgefühl. Das ist jedoch nicht auf solipsistischem Weg zu erreichen:

Um ein echtes Gefühl seines Selbst zu erlangen, muß er aus seiner Person ausbrechen.³⁶² Er darf sich nicht länger an sich selbst als an ein Ding klammern. Er muß lernen, sich selbst im Prozeß kreativen Antwortens zu erleben ... Er transzendiert dann die Grenzen der eigenen Person, und im gleichen Augenblick, in dem er das Gefühl hat „ich bin“, hat er auch das Gefühl „ich bin du“. Ich bin eins mit der ganzen Welt (ebd. S.405).

359 Obwohl Fromm erkennt, daß Destruktivität bei sich und anderen Leiden erzeugt, behält er das typisch psychoanalytische Konstrukt bei. Dies verdeutlicht, daß der Autor in wertphilosophischen Fragen (Max Scheler, Nicolai Hartmann) nicht bewandert war, sonst würde er z.B. anstelle von „Alternative“ „Neurose“ einsetzen.

360 Die Wertfrage wird von Fromm vom Kriterium der persönlichen Entwicklung her gelöst, wobei einige Begriffe etwas nebelhaft anmuten — und dadurch mehr Anklang, aber auch Mißverständnisse hervorrufen.

361 EF: Der kreative Mensch (1959). In: GA Bd.9, S.399

362 Wir werden in Teil 6 auf die Schlüsselbegriffe der Wertpsychologie (Gefühl und Person) näher eingehen.

Ein kreativer Mensch hält auch Polaritäten, Konflikte und Spannungen aus, um sie konstruktiv zu verarbeiten. Die Polarität zwischen Mann und Frau wurde in der Moderne zur Gleichförmigkeit verwischt, so daß in den Partnerschaften heutzutage der erotische und leidenschaftliche Charakter verloren gegangen ist. Der kreative Mensch hingegen riskiert, stets neu geboren zu werden:

Kreativität bedeutet geboren werden, bevor man stirbt ... Erziehung zur Kreativität ist gleichbedeutend mit der Erziehung zum Leben (ebd. S.406/7).

Dazu ist Mut, aber auch Glauben erforderlich, wobei auf den Glauben im Sinne des Alten Testaments verwiesen wird, der „Gewißheit“ bedeutet hätte, nämlich der

Realität des eigenen Erlebens im Denken und Fühlen sicher sein, darauf vertrauen und sich darauf verlassen können, das ist Glaube (ebd. S.407).³⁶³

5.5. Sozio-politischer Humanismus: Der gesunde Mensch und die gesunde Gesellschaft

In seinem Werk *Furcht vor der Freiheit* (1941) entwirft Fromm sein Konzept des gesunden Menschen auf der Basis des Freiheitsbegriffs (siehe 3.5 und 3.8). Er bezeichnet darin die *Selbstverwirklichung* als beste Lösung, den Weg der „positiven Freiheit“ zu begehen und damit einen Ausweg aus der Isolierung und Ohnmacht zu finden. Selbstverwirklichung wird als „spontanes Tätigsein (*activity*) der gesamten, integrierten Persönlichkeit“ (ebd. S.368) definiert, d.h. als Spontaneität und „kreatives Tätigsein“ im Denken, Fühlen und Wollen. Beispiele dafür finden sich bei Künstlern, Kindern oder fähigen Menschen. Das Erlebnis der Spontaneität bereitet Glück.

Wesentliche Stationen auf dem Weg zur Selbstverwirklichung sind die Liebe, die Arbeit, sinnliche Freuden, Teilnahme am politischen Gemeinschaftsleben und ganz allgemein Assimilation von Welt, so daß das Selbst gestärkt und erweitert wird.

Fromm beschreibt die Entfaltung des Selbst als dynamischen Prozeß, der organisch aus einem Kern entsteht und zu etwas Einzigartigem und Wertvollem heranwächst. Diese Einzigartigkeit widerspricht aber nicht der Gleichheit der Menschen: Alle haben Anspruch auf Wachstum, Freiheit und Glück.

Zur positiven Freiheit gehört auch das Prinzip, daß es keine höhere Macht als dieses einzigartige individuelle Selbst gibt, daß der Mensch Mittelpunkt und Zweck seines Lebens ist und daß das Wachstum und die Realisierung der Individualität des Menschen ein Ziel ist, das niemals irgendwelchen Zwecken untergeordnet werden kann, die angeblich noch wertvoller sind (ebd. S.372).

Die Verwirklichung der positiven Freiheit hängt wesentlich von den ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnissen ab. Bisher war die Demokratie noch am ehesten in der Lage, diese Voraussetzungen zu schaffen.

In großen Zügen erläutert Fromm nun, welche Bedingungen eine zukünftige Demokratie erfüllen müßte.

Die Demokratie ist ein System, das die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Voraussetzungen für die volle Entfaltung des einzelnen Menschen schafft (ebd. S.377).

Anschließend entwirft der Autor die Komponenten, welche den „kommunitären Sozialismus“ (siehe 3.8) ausmachen, und beendet diesen Abschnitt mit folgendem Appell:

Sie (die Demokratie) wird nur dann über die Kräfte des Nihilismus

³⁶³ Wenn Fromm den Bibel-Glauben heranzieht, um einen produktiven Menschen zu kennzeichnen, fördert er das Mißverständnis, der religiöse („gläubige“) Mensch sei eo ipso reif, fortschrittlich und gut.

triumphieren, wenn sie die Menschen mit dem stärksten Glauben erfüllen kann, zu dem der menschliche Geist fähig ist: mit dem Glauben an das Leben und an die Wahrheit und an die Freiheit als der aktiven und spontanen Verwirklichung des individuellen Selbst (ebd. S.378).

Zwar können sich pathologische Ansprüche, Perversionen und Verhaltensweisen von Individuen sowie sozio-politische Verbrechen eine Zeitlang ergänzen — wie das die Nazis mit den deutschen Kleinbürgern (sodomasochistisch) praktizierten —, aber letztlich gibt es Bedürfnisse, die durch die Verhältnisse nicht unterdrückt werden können. Dazu zählt der Wunsch, sich zu entwickeln und die eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen. Zu letzteren gehören die Fähigkeit zum schöpferischen und kritischen Denken und das Erleben differenzierter emotionaler und sinnlicher Erfahrungen. Wer diese Bedürfnisse unterdrückt, fördert zwar vorübergehend Unterwerfung, Symbiose, Regression und die erwähnten Fluchtwege, produziert aber auch Haß und schließlich Rebellion und Revolte, die zu positiven Veränderungen führen können.

Fromm machte sich auch Gedanken darüber, wie solche Utopien politisch zu realisieren wären. In der Publikation *Es geht um den Menschen* (1961) schlägt er z.B. vor, daß die Vereinten Nationen die Abrüstung kontrollieren und für die Entwicklungsländer Wirtschaftshilfe planen sollen, um gewaltsame Revolutionen zu verhindern.

Was uns retten kann und was der Menschheit noch helfen kann, ist eine Renaissance des Geistes des Humanismus, des Individualismus und der antikolonialistischen Tradition Amerikas (S.189).

Voraussetzung dafür ist jedoch eine radikale Veränderung der „geistigen Einstellung“. An die Stelle von nationalistischen, militaristischen und ökonomischen Zielen haben neue Ideen zu treten, welche die Wirtschaft demokratisieren, Leben und Zivilisation schützen und Armut, Waffen und Hunger beseitigen helfen.

Welche Menschen sind jedoch in der Lage, eine zukünftige Gesellschaft zu errichten und zu tragen? Fromm ging dieser Frage im Aufsatz **Der revolutionäre Charakter**³⁶⁴ aus dem Jahre 1963 nach. Dieser politisch-psychologische Begriff ist demjenigen des autoritären Charakters analog. Letzteren stellte er 1930 bei der Untersuchung über die deutschen **Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches**³⁶⁵ bei 10 Prozent fest. Die Studie ergab des weiteren, daß 15% demokratisch gesinnt waren, während der Rest, also die Mehrheit von 75% eine Mischung von beidem war. Somit konnte vorausgesagt werden, daß die deutschen Arbeiter und Angestellten bei einer gewaltsamen Machtübernahme der Nationalsozialisten kaum Gegenwehr leisten würden. Revolutionäre Charaktere wären allenfalls unter den Demokraten zu finden; diese sind jedoch in der Regel zu wenig kämpferisch.

Wir erkennen den echt revolutionären Charakter nicht am oberflächlichen Handeln und Sprechen, denn er ist weder der typische Revoluzzer noch ein Rebell, der insgeheim selbst die Macht übernehmen möchte, noch ist er ein Fanatiker, der zwar leidenschaftlich, aber im Grunde seines Herzens nur kühler Götzenanbeter ist.

Zur Struktur des wahren Revolutionärs zählen Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Individualität, kritisches Denken gegenüber der Gesellschaft und den Ideologien, Vernunft, Menschlichkeit und Ehrfurcht vor dem Leben. Sein Verhältnis zur Macht ist ein besonderes:

Er ist kein Träumer, der nicht weiß, daß Macht den Menschen pervertieren, nötigen oder töten kann. Für ihn ist Macht niemals heilig, nie steht sie für die Wahrheit oder das Moralische und Gute. Darin liegt vielleicht eines der wichtigsten Probleme unserer Zeit, wenn nicht das wichtigste überhaupt: die Beziehung des Menschen zur Macht (*Der revolutionäre Charakter*, ebd.

364 EF: Der revolutionäre Charakter (1963). In: GA Bd.9, S.343

365 EF: Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung (1980). In: GA Bd.9, S.1

S.350).

Der Autor gibt einige Beispiele für den kritischen und zweifelnden Geist des Revolutionärs, der sich nicht an den „allgemein anerkannten Unsinn“ (*common nonsense*) anschließt.³⁶⁶

Der Ungehorsam ist ebenfalls ein Merkmal des revolutionären Charakters. Er erwähnt Prometheus als einen der Stammväter und ist der Meinung, daß auch Buddha, die Propheten, Jesus, Giordano Bruno, Meister Eckhart, Galilei, Marx, Engels, Einstein, Schweitzer und Russell revolutionäre Charaktere waren.³⁶⁷

Im 20. Jahrhundert sei es noch schwieriger geworden, die Manipulation, Gleichschaltung und Entfremdung gegenüber überwältigenden Mächten zu erkennen und zu überwinden, was sowieso bisher nur wenigen gelungen ist: „Die Mehrheit hatte nie einen revolutionären Charakter“ (ebd. S.353).

Die Psychologen könnten eine wichtige Aufgabe erfüllen, wenn sie die charakterologischen Unterschiede zwischen den zahlreichen Typen politischer Ideologen erforschen würden (ebd. S.353).³⁶⁸

Der wahrhaft revolutionäre Charakter ist mit dem produktiven, seelisch und geistig gesunden Menschen identisch. Solch ein Mensch befreit sich von Blut und Boden, von der Familie, „von der Loyalität gegenüber dem Staat, der Klasse, Rasse, Partei oder Religion“.

Der revolutionäre Charakter ist ein Humanist, sofern er in sich die ganze Menschheit erfährt und ihm nichts Menschliches fremd ist. Er liebt das Leben und achtet es. In ihm sind Skepsis und Glaube. Skeptiker ist er, weil er die Ideologien verdächtigt, unerwünschte Realitäten zu verschleiern. Glaubender ist er, weil er an das glauben kann, was erst potentiell ist, ohne schon ganz geboren zu sein (ebd. S.353).

Dem Aspekt des Ungehorsams ging Fromm im Aufsatz **Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem**³⁶⁹ (1963) nach. Jahrhundertlang hieß es, daß Gehorsam eine Tugend, Ungehorsam jedoch eine Sünde sei. Der Autor stellt dagegen die These auf, daß die Menschheitsgeschichte mit Ungehorsam begann und daß sie mit einem Akt des Gehorsams in fünf bis zehn Jahren (d.h. noch im 20. Jahrhundert) untergehen könnte.

Ungehorsam im revolutionären Sinn bedeutet, daß der Betreffende seinem humanistischen und nicht seinem autoritären Gewissen traut und daher nicht irrationalen Autoritäten (Fromm führt Luther als Beispiel an) zum Opfer fällt.

Der moderne Mensch gehorcht der anonymen, bürokratischen Autorität; er unterwirft sich der Mode und dem Konformismus. Fromm vergleicht ihn sogar mit dem „Organisationsmenschen“ Eichmann, der nicht einmal mehr merkt, daß er die Fähigkeit zum Ungehorsam verloren hat. Dies ist eine große Gefahr, da sich auf diese Weise Menschen finden ließen, welche gewissenlos auch eine Atombombe zünden.

Diese höchst bedrohlichen Probleme beschäftigten Fromm auch in den „Salzburger Humanismusgesprächen“, die seit 1965 von Oskar Schatz im Österreichischen Rundfunk organisiert wurden. Daran nahmen neben Fromm auch Herbert Marcuse, Hans J. Morgenthau, René Marcic, Friedrich J. Hacker und Robert Jungk teil. Diese Gespräche motivierten Fromm dazu, den Aufsatz **Zur Theorie und Strategie des Friedens**³⁷⁰ (1970) zu verfassen.

366 Wie intensiv sich die Menschen mit der allgemeinen Unvernunft im Alltag (Sexualität, Partnerschaft, Erziehung, Nationalismus, Militarismus usw.) auseinanderzusetzen hätten, kommt bei Fromm wenig zur Sprache; er erhofft globale Lösungen.

367 Ob Marx und Russell den Märtyrer Jesus und den Mystiker Eckhart als geistesverwandt empfunden hätten?!

368 Dieser Aufgabe ist unter anderem Albert Camus in *Der Mensch in der Revolte* (1951) nachgegangen, worin er den echten revolutionären Charakter „revoltierend“ nannte.

369 EF: *Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem* (1963). In: GA Bd.9, S.367

370 EF: *Zur Theorie und Strategie des Friedens* (1970). In: GA Bd.5, S.243

Frieden kann negativ oder positiv definiert werden: Zum einen als Abwesenheit von Krieg, zum anderen als Herstellung eines humanen und harmonischen Miteinanderlebens in „brüderlicher Harmonie“. Diese stellt sich jedoch erst ein, wenn sich der Mensch umfänglich entfalten und entwickeln kann.

Üblicherweise denkt man beim Frieden an die negative Variante, d.h. auf Abschreckung durch Waffen, Staatsmacht, Kontrolle durch die Vereinten Nationen, eine Weltregierung oder den globalen Freihandel. Auf diese Weise funktionierte er bisher mehr schlecht als recht und immer nur relativ kurze Zeit. Im übrigen lauert durch das Vorhandensein atomarer Waffen das Risiko einer globalen Vernichtung stets im Hintergrund.

Wenn es allerdings eine angeborene Aggressivität gäbe, wären Kriege eine unausweichliche, da naturgemäße Folge. Fromm diskutiert anschließend detailliert, welche Formen von Aggression und Destruktivität zu unterscheiden sind (siehe 4.9), wobei er die Annahme eines vererbten Destruktionstriebes ablehnt.

Dezidiert sagt Fromm: „Ich glaube, daß die Chancen für den Frieden sehr gering sind“ (ebd. S.252). Dies legitimiert jedoch nicht zu Passivität. Deshalb schlägt er folgende Strategien vor: 1. Niederlagen des Gegners vermeiden. 2. Man muß große Menschenmassen für die Idee des Friedens mobilisieren (der Erfolg dieses Rates war beim Vietnamkrieg gut zu verfolgen). 3. Die Vision einer alternativen Gesellschaft sollte aufgezeigt werden. 4. Entgötzung falscher Idole wie Ruhm, Prestige und Reichtum und dadurch Verringerung von Narzißmus und Aggressivität.

Veränderungen im angesprochenen Sinn korrelieren mit einer radikal-humanistischen Revolution. Fromm plädiert dafür, die humanistische Tradition wieder aufleben zu lassen: „Wir müssen verstehen, erklären und aufklären“ (ebd. S.256). Wenn sich viele Menschen von Ideen wie „partizipierender Demokratie“, Aufhebung der Entfremdung, Selbstverwirklichung, Ehrfurcht vor dem Leben usw. angesprochen fühlen, wird die „neue Politik“ allmählich in die Weltanschauung der Menschen eingehen und sich in „spontanen Gruppenaktivitäten“ manifestieren.³⁷¹

Ein Vorbild Fromms, Albert Schweitzer, hatte in mehreren Veröffentlichungen auf **Die Zwiespältigkeit des Fortschritts**³⁷² (1975) hingewiesen. Dieser „radikale Humanist“ betonte, daß der moderne Mensch zum Sklaven des technischen Fortschritts („Können impliziert Machen“) geworden sei. Schweitzer protestierte gegen die atomare Aufrüstung und gegen die Zerstörung der Natur und plädierte für eine Gesellschaft der Humanität, Solidarität, Gerechtigkeit und Ehrfurcht vor dem Leben.

Letztlich soll die Ehrfurcht vor dem Leben zum Organisationsprinzip der Gesellschaft werden. Dann würden an oberster Stelle der Forschungen nicht mehr Technik und Naturwissenschaft stehen, sondern Untersuchungen darüber, welche Verbesserungen im Sozialen und Kulturellen die Menschheit voranbringen könnten.

5.6. Zum Programm eines neuen Humanismus

Im 1964 erschienenen Buch *Die Seele des Menschen* (siehe 5.1.6) entwirft Fromm anlässlich der Besprechung der Therapie des Narzißmus ein Programm für einen neuen Humanismus. Dazu zählt das Streben nach Weltbürgertum und die gegenseitige Bewunderung des Menschen („Es gibt nichts Wunderbareres als den Menschen“, heißt es in der *Antigone* des Sophokles).

Wie bereits angedeutet, müssen wir unser Erziehungssystem dahingehend ändern, daß wir primär nicht eine technische, sondern eine wissenschaftliche Orientierung anstreben; das heißt, daß wir kritisches Denken, Objektivität, Akzeptierung der Realität und eine Auffassung der

371 Solche Vorschläge provozierten den Vorwurf, Fromm sitze einem unrealistischen Optimismus auf (siehe Teil 6, Möglichkeiten der Einzel- und Gruppentherapie).

372 EF: Die Zwiespältigkeit des Fortschritts (1975). In: GA Bd.5, S.329

Wahrheit lehren, die sich keinem Machtanspruch beugt und die für jede nur denkbare Gruppe Gültigkeit besitzt ... Der zweite Faktor ... ist die Verbreitung einer humanistischen Philosophie und Anthropologie (ebd. S.222).

Wie in 5.1.6 erläutert, ist der Mensch von Natur aus weder gut noch böse. Als „Alternativist“ beruft sich Fromm auf Spinoza, Marx und Freud, die aufgedeckt hatten, wie sehr der Mensch durch Wünsche, Triebe und gesellschaftliche Verhältnisse deterministisch bestimmt und damit unfrei gemacht wird. Jedoch suchten diese Denker nach Wegen, auf denen sich der Mensch verändern und verbessern kann, was mit Verringerung der Determiniertheit und Vergrößerung von Freiheit einhergehen soll.

Einige Freiheitsgrade erringt der Mensch durch das Bewußtmachen seiner Affekte, Leidenschaften und bösartigen inzestuösen Bindungen und durch die Ausrichtung auf Vernunft und Selbstverwirklichung. Wenn der Mensch darüber hinaus gesellschaftliche Ungerechtigkeiten beseitigt, verbreitert er ebenfalls seinen Freiheitsraum. Die Einstellung der vorhin erwähnten sogenannten „Deterministen“ — wie diejenige Fromms — darf somit als alternativistischer, „realistischer, kritischer Humanismus“ (ebd. S.265) bezeichnet werden.

Fromm schlägt unter anderem auch Symbole, Feiertage und Festivals vor, z.B. einen „Tag des Menschen“ (ebd. S.221), der zum höchsten Feiertag des Jahres gemacht werden sollte, um dem Stolz und der Freude über die menschliche Existenz Ausdruck zu verleihen. Die Verwandlung des bürokratischen Industrialismus in einen „humanistischen und sozialistischen Industrialismus“, Dezentralisierung, Ausbau der Mitverantwortung und Mitarbeit der Bürger, Abbau der Armut, Kontrolle über die vorhandenen Rohstoffe und deren Verwendung für konstruktive Aufgaben sowie universale Abrüstung zählen gleichermaßen zum humanistischen Programm.

Ein konkreter Vorschlag ist auch das garantierte Einkommen für alle (***Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle***³⁷³, 1966). Es soll nämlich weder der beiden gemeinsame Slogan des Kapitalismus noch des Kommunismus gelten: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (ebd. S.309). Im Gegensatz dazu vertritt der Autor die These, daß „der Mensch unter allen Umständen das Recht hat zu leben“.

Dieses Recht auf Leben, Nahrung und Unterkunft, auf medizinische Versorgung, Bildung usw. ist ein dem Menschen angeborenes Recht, das unter keinen Umständen eingeschränkt werden darf, nicht einmal im Hinblick darauf, ob der Betreffende für die Gesellschaft „von Nutzen ist“ (ebd. S.310).

Darin eingeschlossen ist die Frage nach der menschlichen Freiheit. Denn bisher war der Mensch aus Mangel gezwungen, zu arbeiten, entweder, weil er sonst verhungert wäre, oder aber, weil die Herrscher und Ausbeuter ihn eingekerkert, getötet oder entlassen hätten. In unseren Breitengraden, die eine *Psychologie des Überflusses* benötigt, ist es zum ersten Mal in der Geschichte möglich geworden, genügend Nahrungsmittel zu produzieren, um alle Menschen vor dem Verhungern zu retten. Mangel erzeugt Angst, Neid, Eifersucht und Egoismus, während Überfluß das Fundament für humanistische Initiativen, Glauben an das Leben und Solidarität bereitstellt. Erst nach der Beseitigung von Hunger, Armut und Wohnungsnot kann sich der Mensch die Zeit nehmen, nach dem Sinn des Lebens, nach seiner Glaubens- und Werte-Orientierung zu fragen.

Gegen den Vorschlag des garantierten Einkommens wurde schon recht bald polemisiert. Das erste Argument, das Fromm aufgreift, lautet, daß der Mensch dann keine Motivation zum Arbeiten mehr hätte und er nur noch Faulenzen würde. Diese Behauptung ist aber nicht stichhaltig, wie zahlreiche Beobachtungen und Untersuchungen gezeigt haben (siehe 3.8). Der moderne Konsument, der in seinem passiven Nichtstun glücklich zu sein scheint, ist in Wirklichkeit ängstlich und depressiv. Seine Gier wird durch die Industrie ständig geschürt, die einen „maximalen Konsum“

373 EF: Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle (1966). In: GA Bd.5, S.309

idealisiert, während Fromm vorschlägt, sich in Richtung eines *optimalen Konsums* zu entwickeln. Dies könnte auf folgende Art und Weise gelingen:

Der Staat beliefert alle entsprechenden Geschäfte kostenlos mit den für die Existenz benötigten elementaren Dingen wie Nahrung, Kleidung, Karten für die öffentlichen Verkehrsmittel und bezahlt auch eine angemessene Wohnung. Natürlich dauert es eine Weile, bis die Gier nach überzähligen Nahrungsmitteln (Brot, Fleisch, Gemüse, Früchte und Milch) abflaut. Was darüber hinaus an Luxus wie Autos, Süßigkeiten, entbehrliche technische Apparate usw. angeschafft würde, sollte den Konsumenten etwas kosten und so besteuert werden, daß der Staat die lebensnotwendigen Dinge kostenlos abgeben kann. Der Staat müßte auch bei der Werbung eingreifen und z.B. die Rüstungsindustrie verbieten. Es wurde ausgerechnet, daß sich auf diese Weise die Steuerabgaben um mindestens zehn Prozent verringern würden.

Aber das Mindesteinkommen und die sonstigen Erleichterungen allein reichen nicht aus. Der Staat hätte die Aufgabe, die größten Summen in die „Renaissance der humanistischen Werte des Lebens, der Produktivität, des Individualismus“ (ebd. S.313) zu investieren, d.h. sämtliche Kultureinrichtungen wie Schulen, Universitäten, Bibliotheken, Theater usw. zu fördern.

Mit anderen Worten soll das garantierte Mindesteinkommen folgende Ziele anstreben: 1. Änderung des Konsumenten in einen produktiv-tätigen Menschen; 2. Herausbildung einer neuen geistigen Haltung im Sinne des Humanismus; 3. Einleitung der Renaissance einer echten Demokratie (siehe 3.8). Darüber hinaus müßte die Armut beseitigt und ein Weg gefunden werden, der Bevölkerungsexplosion Herr zu werden.

Als Fromm 1966 von der American Humanist Association, die ihn zum „Humanisten des Jahres“ ernannte, gebeten wurde, **Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie**³⁷⁴ (1966) Stellung zu nehmen, gab er souverän Einblick in die Geschichte des humanistischen Gedankenguts. Er begann beim klassischen Buddhismus, der viel von der existentialistischen Philosophie vorweggenommen hätte, ging dann dazu über, das Judentum (Jesaja), das Christentum, die Griechen (Sophokles), die Renaissance und die Aufklärung zu schildern und nannte schließlich Spinoza, Locke, Lessing, Goethe, Marx und Freud als seine geistigen Ahnherren. Die Renaissance des Humanismus habe in unserer Zeit auch die protestantische und katholische Kirche erreicht.

Fromm vertritt einen nicht-autoritären Standpunkt: Drogenabhängige sollten z.B. nicht mit Gewalt von ihrem Drogenkonsum abgehalten werden.³⁷⁵ Der höchste Wert, auf den sich der Humanismus richtet, ist die „produktive, selbsttätige Persönlichkeit im Sinne von Spinoza, Goethe oder Marx“ (ebd. S.25). Der Autor plädiert für eine „Art atheistischer Mystik“ im Sinne des Zen-Buddhismus. Dezidiert fordert er:

Schließlich ist noch zu sagen, daß jeder derartige Humanismus eine strenge Hierarchie der Werte aufweisen muß; ohne dies ist alles andere sinnlos. Es handelt sich dabei nicht um eine ideologische, sondern um eine reale Hierarchie ... Unser Problem heute ist aber nicht sosehr die Frage, ob Gott tot ist, sondern ob der Mensch tot ist und zwar weniger im physischen Sinne — obwohl auch diese Gefahr droht — sondern im geistigen (ebd. S.26).

Für die Erziehung wäre es wichtig, der kommenden Generation „einen Bezugsrahmen, eine Orientierung und ein Ziel ihrer Hingabe“ zu präsentieren, die weder subjektiv bürgerlich noch traditionell religiös sind, sondern Werte, „die zu einer größeren Lebendigkeit im humanistischen Sinne führen“ (ebd. S.27).

In dieser Zeit befand sich Fromm in einer „religiösen“ Phase — im nicht-theistischen Sinn —, die auch im Aufsatz **Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses**³⁷⁶ aus dem Jahre 1970 zum Tragen kommt. Allerdings

374 EF: Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie (1966). In: GA Bd.9, S.19

375 In Deutschland hat sich dieser Standpunkt noch immer nicht überall durchgesetzt.

376 EF: Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses (1970). In: GA Bd.5, S.317

möchte er die Begriffe des Religiösen und des Geistigen durch das *Symbol* „X“³⁷⁷ ersetzen.

Der moderne Konsument hat die „religiöse“ Weltanschauung entwickelt, daß die Welt und der Himmel ein einziges, großes Warenhaus darstelle. Der Autor schildert den innerlich leeren, ängstlichen und isolierten Gesellschaftscharakter im Kontext seiner Abhängigkeit von der Industrie und malt das trostlose Szenario der Konsumgesellschaft.³⁷⁸

Der konsumierende „Überfluß-Mensch“ steht im Gegensatz zum produktiven „X-Menschen“, der „gute“ Bedürfnisse hat, die der Produktivität, Lebendigkeit, Sensibilität, Aktivität und dem Interesse der Menschen dienen. Dazu sei es aber erforderlich, Gier, Habsucht und Egozentrismus fallen zu lassen.³⁷⁹

Fromm schlägt vor, eine Wissenschaft mit der Bezeichnung „Idologie“ zu gründen, welche die Aufgabe hätte, Götzen wie Vaterland, Ehre und Produktion zu entlarven. Sie wäre Teil einer philosophischen und psychologischen Anthropologie.

Expressis verbis befaßt sich der Autor im Vortrag **Humanistische Planung**³⁸⁰ (1970) — den er vor zukünftigen Managern hielt — mit den interdisziplinären Überschneidungen zwischen Psychologie und Sozialphilosophie sowie Management und Planung im Bereich der Betriebspsychologie. Er hält es auch in einer Industriegesellschaft zukünftig für möglich, die menschliche Eigenart zu respektieren und die Ziele der Wirtschaft produktiv für den Menschen zu planen.

Ausgangspunkt seiner Rede ist wiederum das Experiment von Elton Mayo bei General Electric (1933, siehe 3.8), welches das Interesse und die Mitbestimmung als wichtigste Motivationsfaktoren bei der Arbeit aufgedeckt hatte. Andere Industriepsychologen (Likert, McGregor, White) bestätigten dies. McGregor kam zum Schluß, daß nicht nur Stolz und Hochachtung, sondern die Möglichkeit zur „Selbstverwirklichung“ die Arbeitsfähigkeit am stärksten fördert.

Jedoch gehen die Industriepsychologen von der Frage aus, wie der Mensch beschaffen sein müßte, um eine optimale Produktion zu erzielen. Darin ist der Mensch nur ein Mittel, um das eigentliche Wertziel, die Gewinn-Maximierung, zu erreichen (zum Begriff des „technologischen Wertziels“ haben vor allem Lewis Mumford, H. Ozbekhan und C.W. Churchman³⁸¹ beigetragen). Darüber hinaus handelt die Industrie nach dem Prinzip der Konkurrenz und des Machtkampfs, was im Widerspruch zur jüdisch-christlichen Moral steht. Fromm weist noch auf einige Punkte hin, die beweisen, daß die Planung der Wirtschaft keineswegs auf die Entfaltung des Menschlichen gerichtet ist.

Als Alternative schlägt Fromm vor, sich auf das Wertesystem zu stützen, das sich aus dem Wissen über die menschliche Natur ableiten läßt.

„Gut“ ... meint, was gut ist für die volle Entfaltung des ganzen Menschen, seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten ... um die höchste menschliche Reife zu erlangen (ebd. S.32).

Dieses Wissen ist jedoch nicht aus dem Sprechen und Tun eines Menschen abzuleiten, da unbewußte und verdrängte Faktoren des Charakters maßgebend sind. Deshalb fordert Fromm, daß „die Wissenschaft vom Menschen ... auch Teil der Management-Theorie werden“ (ebd. S.33) muß. Dazu gehört ebenfalls das Studium der sozio-politischen Verflechtungen, denen die Menschen in den jeweiligen Ländern unterschiedlich ausgesetzt sind.

377 Fromm versuchte damals, etwas mehr Neutralität in seine Begrifflichkeit zu bringen, was aber mißlang.

378 Unwillkürlich erinnert man sich dabei an Oswald Spenglers pessimistisches Kulturbild Untergang des Abendlandes (1918-1922), ein Buch, das in bürgerlichen Kreisen großen Anklang gefunden hatte.

379 Ohne jedoch anzugeben, wie dies möglich sei. Es fehlen hier konkrete Angaben z.B. aus der psychotherapeutischen Praxis, so daß die Empfehlungen auch von einem Rabbiner oder Pfarrer hätten stammen können.

380 EF: Humanistische Planung (1970). In: GA Bd.9, S.29

381 Ozbekhan, H.: The Triumph of Technology, „Can“ Implies „Ought“. In: Planning for Diversity an Choice. Hrsg. S.Anderson, Cambridge 1968. Churchman, C.W.: Challenge to Reason. New York 1968.

Eine integrierte Planung erfordert also die Integration des Systems „Mensch“ in das System „Unternehmen-Regierung-Gesellschaft“ (ebd. S.35).

Jeder Mensch muß aber letztendlich selbst entscheiden, ob „höchste Entfaltung des Menschen oder maximales Wachstum von Produktion und Konsum“ zu seinen höchsten Werten gehören.

Die Ausrichtung auf Massenkonsum hat die Menschen keineswegs glücklicher gemacht; im Gegenteil: Langeweile, Gewalttätigkeit, Neid und Habgier sind in Ost wie in West bedrohlich angewachsen. Die moderne Krise besteht unter anderem auch darin, daß eine „gesunde“ Wirtschaft kranke Menschen erzeugt.

Wie könnte also die Entfaltung des Menschen — und damit seine Heilung — erfolgen? Fromm macht „ein wenig“ Hoffnung, wenn sich viele Menschen neu orientieren:

Aber das würde eine radikale Änderung unserer sozialen Struktur, der Ausrichtung der Produktion und unserer Betriebsführungsmethoden bedeuten (ebd. S.36).

Mit den „seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“ — so lautet der Untertitel — befaßte sich Fromm in **Haben oder Sein**³⁸² aus dem Jahre 1976, seinem letzten umfangreichen Werk. Von den drei dem Buch vorangestellten Mottos enthält das Marxsche Zitat das Konzentrat dieser Veröffentlichung:

Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein entäußertes Leben (ebd. S.270).

Der Autor hebt mit der mehrmals erörterten Krise und dem Unglück der Moderne an. Der „universale Bourgeois“ steht heute vor gewaltigen Problemen persönlicher, gesellschaftlicher und globaler Art.

Zwei Ursachen wären dafür verantwortlich: Erstens der „radikale Hedonismus“, welcher postuliert, daß durch die Erfüllung aller Wünsche und subjektiven Bedürfnisse das Lebensglück garantiert sei, und zweitens, daß Egoismus, Selbstsucht und Habgier, die am Lustgewinn beteiligt sind, Frieden und Harmonie herbeiführen könnten.

Das moderne Verfallssyndroms, das der Autor ausgiebig beschreibt, setzt sich somit aus Habgier (Besitzstreben), Egoismus, Prestigesucht und Luststreben zusammen. Fromm schließt sich den Ergebnissen des „Club of Rome“ an, der 1974 unter dem Patronat von M.D. Mesarovic und E. Pestel belegte, daß die Menschheit in eine „große, letztlich globale Katastrophe“ hineinschlittert, wenn sie nicht einen „fundamentalen Wandel der menschlichen Grundwerte und Einstellungen im Sinne einer neuen Ethik und einer neuen Einstellung zur Natur“ in die Wege leiten kann. Beschwörend schreibt er:

Zum erstenmal in der Geschichte hängt das *physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab* (ebd. S.279).

Der erste Teil des Buches befaßt sich mit den Unterschieden zwischen den Existenzweisen des Habens und des Seins. Der zweite Teil analysiert deren Unterschiede, und der dritte Teil macht Vorschläge, wie der „neue Mensch und die neue Gesellschaft“ entstehen können, nämlich auf der Basis der Akzeptanz und Anerkennung der „Wissenschaft vom Menschen“.

Fromm ist der Meinung, daß im Wort „Sein“ folgende Bedeutungen enthalten sind: „Lebendigkeit und authentische Bezogenheit zur Welt sowie die wahre Natur, die wahre Wirklichkeit einer Person“ (ebd. S.291).

Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben (ebd. S.333).

„Haben“ dagegen stehe heute für die Laster des Verfallssyndroms. Er verdeutlicht diesen

382 Ders.: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (1976). In: GA Bd.2, S.269

Unterschied an zahlreichen Phänomenen, unter anderem am Lernen, Kommunizieren und Lieben. Wenn jemand nur mechanisch, passiv und uninteressiert „dabei“ ist, befinde er sich im Modus des Habens³⁸³: Wer z.B. glaubt, er „habe“ schon Liebesfähigkeit, bemüht sich nicht mehr um den Partner. Es fehlen dann Werben um den Partner, Lebendigkeit und Interesse, d.h. produktives Tätigsein.

Haben und Sein wurden — nach Ansicht Fromms — im Alten und Neuen Testament sowie in den Schriften Meister Eckharts eingehend kommentiert. Aber auch bei Aristoteles, Thomas von Aquin, Spinoza und Marx eruiert er eine ablehnende Haltung zu Besitzstreben, Geldgier und Haben-Orientierung. Das „charakterbedingte Haben“ werde durch die gewinnorientierte Gesellschaft vermittelt, die auf den drei Säulen Privateigentum, Profit und Macht stehe und dadurch unzählige Lebensformen — die Fromm ausführlich kritisiert — durch körperliche und seelisch-geistige Krankheiten infiziert. Er gibt allerdings zu, daß ein „existentielles oder funktionales Haben“ für Kleidung, Nahrung, Wohnung und Werkzeuge zur Befriedigung unserer Grundbedürfnisse erforderlich ist. Letztlich werden Kriege, Klassenkämpfe, Partnerschaftskonflikte und neurotische Verhaltensweisen auf die gemeinsame Wurzel der Existenzweise des Habens zurückgeführt.³⁸⁴

Im dritten Teil des Buches wird „der neue Mensch und die neue Gesellschaft“ genauer definiert. Dabei spielt die Religion³⁸⁵ eine maßgebliche Rolle, da sie die „nötige Energie“ für tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen und ein „neues Objekt der Hingabe“ bereitstelle.

Fromm erläutert, daß Jesus Christus, der „Held des Seins“, der Liebe sowie des Gebens und Teilens, zwar der Religion des Westens den Namen gegeben hat, aber nicht den Gesellschafts-Charakter grundlegend verändert hat. In der modernen Welt herrscht der „heidnische Held“, der erobert, unterdrückt, konsumiert, konkurriert und ausbeutet. Dafür sei vor allem die patriarchalische Form des Christentums, der Protestantismus³⁸⁶, verantwortlich zu machen, der als Religion des Industriezeitalters die Arbeit, das Eigentum, den Profit und die Macht heilig spreche.

Fromms Kritik verschärft sich noch mehr, wenn er den „Marketing-Charakter“ und die „kybernetische Religion“ der Neuzeit kommentiert. Er folgert daraus:

Die wirkliche Lösung aber liegt allein in einem umwälzenden und schnellen Wandel der menschlichen Grundeinstellung, vor allem in den Fragen der Fortpflanzung, des Wirtschaftswachstums, der Technologie, der Umwelt und der Lösung von Konflikten (ebd. S.387).

Der „neue Mensch“ sollte sich am Sein und nicht am Haben orientieren. Das impliziert unter anderem Orientierung und Bezogenheit auf andere in Form von Interesse, Liebe und Solidarität sowie Abbau von Illusionen, Gier, Narzißmus und Haß. Das Lernprogramm³⁸⁷ umfaßt darüber hinaus Kritikfähigkeit, Selbsterkenntnis, Anerkennung der eigenen Endlichkeit, Disziplin, Einfühlung mit der Natur mit dem Bemühen, sie zu schützen, Streben nach Freiheit (nicht Willkür), Bescheidenheit auf dem Weg der Entwicklung, Wissen um das Böse und die Destruktivität als Folge verhinderten Wachstums.³⁸⁸

Eine *neue humanistische Wissenschaft vom Menschen* müßte sich im Dienste der neuen Gesellschaft mit den Fragen beschäftigen, wie die industriellen Fortschritte beibehalten werden können, ohne daß sie zu einem technokratischen und zentralistischen „Faschismus mit einem lächelnden Gesicht“ entarten. Die „freie

383 Ob diese Unterschiede durch „Haben“ oder „Sein“ angemessen ausgedrückt werden, wird in Teil 6 besprochen.

384 Das Reduktionistische ist bei Fromm nicht zu übersehen.

385 Zu Fromms Religionsbegriff siehe 2.2 und 2.5.

386 Fromms Affekte gegen das Patriarchat sind zwar berechtigt, aber merkwürdig einseitig: Das Patriarchat im Judentum, in der katholischen Kirche oder im Islam (Fundamentalismus) werden übersehen.

387 Es wird hier nur eine Auswahl aus der 21 Punkte umfassenden Liste angegeben.

388 Fromm bezieht sich hierbei auf Buddha, Marx und Freud, wobei er die Psychotherapie nur gutheißt, wenn sie mit Veränderungen in der Praxis einhergeht.

Marktwirtschaft“ sollte durch eine gesamtwirtschaftliche Rahmenplanung abgelöst werden, die ein „selektives Wachstum“ ins Auge faßt. Neue Arbeitsbedingungen und eine neue Einstellung zur Arbeit könnten das psychische Wohlbefinden fördern.³⁸⁹

Abschließend stellt Fromm (hier auszugsweise und gekürzt) folgende Forderungen auf:

- Ausrichtung der Produktion auf einen „gesunden und vernünftigen Konsum“ auf der Basis von Empfehlungen eines „humanistischen Expertengremiums“ und mit Hilfe der Regierung.
- „Drastische Einschränkung“ der Rechte von Aktionären und Konzernleitungen durch Boykottmaßnahmen, Verbraucherorganisationen usw.; Entflechtung von industriellen Supermächten.
- Etablierung einer industriellen und politischen Mitbestimmungsdemokratie.
- Maximale Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik.
- Ersetzen des bürokratischen Managements durch ein humanistisches.
- In der kommerziellen und politischen Werbung sind alle Methoden der Gehirnwäsche (Massensuggestion) zu verbieten.
- Die Kluft zwischen den reichen und den armen Nationen muß geschlossen werden.
- Garantie eines jährlichen Mindesteinkommens (jeder Mensch hat das „bedingungslose Recht, nicht zu hungern und nicht obdachlos zu sein“).
- Die Frauen sind von der patriarchalischen Herrschaft zu befreien.
- Ein „Oberster Kulturrat“ (die geistige und künstlerische Elite des Landes) ist ins Leben zu rufen, der die Aufgabe hat, die Regierung, die Politiker und die Bürger in allen Angelegenheiten, die Wissen und Kenntnis erfordern, zu beraten.
- Ein wirksames System zur Verbreitung von objektiven Informationen ist zu etablieren.
- Die wissenschaftliche Grundlagenforschung ist von der Frage der industriellen und militärischen Anwendung zu trennen, damit z.B. Entdeckungen auf dem Gebiet der Genetik, der Gehirnchirurgie, der Psychodrogen usw. durch bestimmte Institutionen nicht mißbraucht werden können.
- Unabdingbare Voraussetzung einer neuen Gesellschaft ist die atomare Abrüstung.

Fromm führt einige Argumente an, die in der Gegenwart zu Hoffnung berechtigen. Er bleibt jedoch skeptisch:

Trotz der genannten hoffnungsvollen Faktoren bleiben die Chancen gering, daß es zu den notwendigen menschlichen und gesellschaftlichen Veränderungen kommt. Unsere einzige Hoffnung ist die energiespendende Kraft, die von einer neuen Vision ausgeht (ebd. S.413).

Unter dieser Vision versteht er anstelle der „kybernetischen Religion“ (Technik, Konsum) das Aufkommen eines radikal-humanistischer Geistes, der einer „humanistischen Religion ohne Religion, ohne Dogmen und Institutionen“ gleichkäme.

389 In 3.8 und 3.9 sind Fromms Vorschläge bereits aufgeführt.

6. Ausblick und kritische Würdigung: Fromms Beiträge zur Religionspsychologie, Soziologie, Pädagogik, Interdisziplinarität und humanistisch-sozialpolitischen Praxis

In den ersten fünf Teilen dieser Arbeit wurde Fromms Werk unter besonderer Berücksichtigung von Psychoanalyse, analytischer Sozialpsychologie, Religionspsychologie, Sozialismus, Kulturanalyse, Kulturkritik und Humanismus vorgestellt. Der Schlußabschnitt intendiert, eine Synthese aus Fromms Grundlagen, seiner geistigen Orientierung und Wirkungsgeschichte herzustellen und zentrale Aspekte der Diskussion und Kritik seiner Theorien und Vorschläge herauszuarbeiten. Dazu ist es erforderlich, einige grundsätzliche Prämissen zu hinterfragen.

6.1 Basis des Frommschen Denkens: Die jüdische Sozialisation

Als Fromm anfang, die Soziologie mit der Psychoanalyse zu verbinden, hatte er eine zwanzigjährige nachhaltige Prägung durch das Judentum hinter sich, in der alles vorhanden war, was dieser Religion eigen ist und was durch die Eltern vermittelt wurde: Gebete und Gesänge auf hebräisch, Synagogen- und Religionsschul-Besuche, Unterricht bei Talmudlehrern und damit jahrelange Beschäftigung mit dem Alten Testament und ihren Kommentatoren. Es gelang ihm zwar mit etwa 25 Jahren, die in der Gegenwart widersinnigsten Vorschriften von über 600 Ge- und Verboten zu übertreten, doch zeigt sich, daß er den „Geist“ dieser Prägung verinnerlicht hatte.

Zur jüdischen Tradition, wie Fromm sie in einem kleinbürgerlichen Haus erlebt hat, zählt unter anderem die mütterliche Überbesorgtheit, die sich in der ganzen Lebensführung kundtut und die eine Geborgenheit im kleinen Winkel (der Familie, dem Lehrer und der Gemeinde) vermitteln möchte. Es scheint, als habe Fromm ein Leben lang versucht, die (erhoffte) Familienidylle mit den Idealen von Harmonie, Frieden, Kooperation, Gesang, Festen und klug-kontroversen Gesprächen auf die Welt zu übertragen. Als jahrhundertlang verfolgte Minderheit suchte die jüdische Gemeinde aus verständlichen Gründen Orte der Harmonie und des Friedens; und sie fand sie am ehesten dort, wo man sich „Höherem“ hingab, nämlich in den Gebetstuben und bei den Vertretern der jüdischen Privatuniversitäten, den Talmudlehrern.

Die familiäre Atmosphäre war allerdings nicht dazu angetan, den verwöhnten und ängstlich behüteten Jungen zu halten, denn die Ehe der Eltern war schlecht. Erich fühlte sich stets als Verteidiger seiner depressiven Mutter, die aus ihm einen zweiten Paderewski (berühmter Pianist, Komponist und polnischer Ministerpräsident) machen wollte, während der Vater den eigenen Berufswunsch, ein berühmter Rabbiner wie sein Vater und Großvater zu werden, an Erich delegierte.

Aus dieser Konstellation ist bereits ersichtlich, daß Fromm zum einen die Mutterwelt (das Matriarchat) zu verteidigen aufgerufen war und andererseits höchste geistliche und ehrgeizige Berufsideale verinnerlicht hatte. Die von Fromm selbst eingestandene Verzärtelung führte zu einem Minderwertigkeitskomplex, den er hauptsächlich seinem „sehr neurotischen“ Vater attestierte:

Mein Vater, der seine intensiven Minderwertigkeitsgefühle auf mich übertrug, kam nach Heidelberg, weil er Angst hatte, ich würde durch die Prüfung fallen und Selbstmord begehen (Funk³⁹⁰ 1998, S.21).

So wird verständlich, warum der Schüler und Student Fromm neue Väter suchte, die seinen zukünftigen Weg nachhaltiger als sein leiblicher Vater zu fördern in der Lage waren. Der Frankfurter Rabbiner Nehemia Anton Nobel (1872-1922) zum Beispiel, der selbst gestandene Philosophen zum Staunen brachte, übernahm eine zentrale Vaterrolle sowohl privat wie auch als Rabbiner und Lehrer. So schreibt Franz Rosenzweig (1886-

390 Funk, Rainer: Erich Fromm mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (1983). Reinbek 1998

1929) über ihn:

Er ist ein genialer Prediger. Er spricht frei, souverän, ganz schlicht ... Ein freier Kopf, Cohensche Schule, Gefühl für die Gestalt der Worte (ebd. S.29).

Der Studienkollege und Freund Fromms, Leo Löwenthal, der zur selben Zeit Nobel erlebt hatte, beschreibt den Rabbiner als „merkwürdige Mischung von mystischer Religiosität, philosophischer Eindringlichkeit“ (ebd. S.31) und Goetheverehrung. Der in der Biographie bereits erwähnte Neu-Kantianer Hermann Cohen³⁹¹ (1842-1918) war sowohl für Nobel als auch für Fromm ein großes Vorbild: Cohen lebte zwar nicht gesetzestreu jüdisch, entdeckte aber in dieser Tradition aufklärerische humanistische Gedanken und universalistische messianische Ideale der Menschheit. Darüber hinaus vertrat er eine Ethik, welche die „Idee der Menschheit“ und einen ethischen Sozialismus verwirklichen wollte — mit einem Wort: Frommsches Gedankengut. Auch Cohen war ein Verehrer von Nobels Predigten in der Frankfurter Synagoge.

Der junge Fromm ließ sich nach dem Ersten Weltkrieg auch vom pädagogischen Impetus leiten, der die Gründer einer jüdischen Volkshochschule in Frankfurt beseelte. Dort hielt er, wie andere jüdische Geistesgrößen von damals, Kurse ab.

Dr. Salman Baruch Rabinkow (1882-?) vermittelte Fromm in Heidelberg nicht nur den Talmud, sondern auch chassidische Mystik und — radikalen russischen Sozialismus, den er von einem seiner Schüler, Isaak N. Steinberg, einem Sozialisten und Kommunisten der ersten Stunde, von Grund auf kennengelernt hatte. Rabinkow kleidete seinen jüdischen Humanismus in folgende Worte:

Denn es ist die festeste Überzeugung des jüdischen Menschen: ... das Leben ist wert, gelebt zu werden, und jeder ist gut genug, die ihm zuge dachte Stelle in der kontinuierlichen Kette des Lebensprozesses ganz auszufüllen (ebd. S.41).

Rabinkow war Vorbild in jeder Hinsicht: ein dem Geistigen hingeebener Gelehrter, den z.B. Finanzielles nicht interessierte, doch lebensfroh und das Leben maßvoll und ohne Askese genießend; Autorität, ohne autoritär oder intolerant zu sein. Diesen jüdischen Humanismus übersetzte Fromm in eine universale Weltanschauung der Biophilie, Selbstverwirklichung und seelisch-geistige Produktivität.

Die religiöse Sozialisation prägte Fromm so tief, daß Rainer Funk — selbst Theologe, Philosoph und Psychoanalytiker — in seinem umfangreichen Werk *Mut zum Menschen*³⁹² ihn einen Begründer einer „humanistischen Religion“ nennt. Deshalb fühlen sich zahlreiche Theologen³⁹³ beider Konfessionen noch immer von Fromm angezogen, wobei sich auch — wie eine Tagung³⁹⁴ im Jahre 2000 zeigte — Ökonomen und Management-Berater³⁹⁵ mit Fromms Argumenten beschäftigen. Ein Pater (Rupert Lay) führt sogar „Ethikkurse für Manager“³⁹⁶ auf der Grundlage der Frommschen Theorien durch. Aus diesen Gründen ist es zum Verständnis der Person Fromms hilfreich, Erkenntnisse aus der Religionspsychologie³⁹⁷ zu Rate zu ziehen.

6.1.1. Religionspsychologische Erwägungen

Emotionaler Ausgangspunkt für den Glauben der meisten Religiösen ist ein übermäßiges Minderwertigkeitsgefühl respektive ein Minderwertigkeitskomplex, der sich

391 Cohen, Hermann: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919)

392 Funk, Rainer: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Stuttgart 1978

393 Z.B. auch Jan Dietrich: Das Religionsverständnis Erich Fromms. In: Fromm-Forum, Heft 3/1999, S.32f

394 Tagung in der Katholischen Rabanus Maurus Akademie/Wiesbaden-Naurod: „Produktivität — ökonomische Leitidee und Inbegriff gelingenden Lebens?“

395 Fassbender, P.: Egoistische Selbstbehauptung? Menschenbilder der Ökonomie — Ökonomie der Menschenbilder. In: Fromm-Forum, 4a/2000, S.34

396 Hardeck, Jürgen: Humanismus und Religion. Pluralismus der Wege, nicht der Werte. In: Funk/Johach/Meyer (Hrsg.): Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. München 2000, S.182

397 Rattner, Josef: Tiefenpsychologie und Religion. Ismaning/München 1987

hauptsächlich als Angst, Ohnmachtsgefühl und Flucht vor dem Leben äußert. Sämtliche Komponenten sind bei Fromm auszumachen: Ängstlichkeit, Neigung zu Weltflucht in Form von Mystik, Ablehnung bestehender Gesellschaftsordnungen und Anlehnung an „große“ Menschen, wobei gerade an letzteren erkennbar ist, daß deren reale Weltanschauung Fromm nicht so wesentlich erschien wie ihr geistig-sittliches Prestige — man denke hierbei nur an die angebliche „Religiosität“ des Atheisten Bertrand Russell im Vergleich zu Albert Schweitzer.

Fromms Tendenz zur Weltflucht erklärt zu einem beträchtlichen Teil auch seinen Erfolg bei der Aussteiger-Generation der Hippies und die Zustimmung bei der 68er Generation in ihrem Aufruhr gegen das Establishment. Bei vielen Teilnehmern dominierte mehr das Rebellische als das echt Revoltierende, wie die Kürze der Bewegung und baldige Anpassung an das Bestehende bewies.

Minderwertigkeitskomplexe rufen kompensatorische Strebungen hervor, die sich beim Religiösen natürlich nicht offen in Größenwahn ausdrücken dürfen. Nebenwege sind jedoch erlaubt und werden gut honoriert. Märtyrer gelangen oft zum Epitheton „heilig“ auf Wegen, die man nicht anders als neurotisch³⁹⁸ bezeichnen muß: Der heilige Simon Stylites z.B. lebte stehend auf einer Säule, der Mystiker Heinrich Seuse trug ein Gewand mit Nägeln und Stacheln und andere küßten eitrige Wunden.

Am deutlichsten ist dies an der These im gleichlautenden Buch *Ihr werdet sein wie Gott* (1966) erkennbar. Darin ist zwar die von Ludwig Feuerbach geschaffene „anthropologische Reduktion“ der in den Himmel projizierten Eigenschaften des Menschen korrekt durchgeführt (indem die scheinbar „göttlichen“ Attribute dem Menschen wieder zugeschrieben werden), aber noch nicht mit der Erkenntnis verknüpft, daß der Mensch den „mißglückten Versuch darstellt, Gott zu werden“ (Sartre). Mit anderen Worten ist der durchschnittliche Mensch nicht nur „entfremdet“, sondern auch neurotisch.

Fromm begibt sich auf etliche geistige Umwege, um diese Tatsache zu verdrängen. So erkennt er z.B. nicht, daß ein haßerfüllt auf einem Feind herumtrampelnder Mensch (in einer Erzählung von Isaac Babel) seelisch schwer gestört ist oder daß der „nekrophile“ Hitler, der „zwischen Normalität und Geisteskrankheit“ (siehe 5.1.6) gestanden hätte, nur unter größten Vorbehalten mit Begriffen wie Normalität oder Gesundheit in Beziehung gebracht werden kann (oder darf).

Die „diagnostische“ Schwäche bei Fromm ist wahrscheinlich auf seine reduzierte Tätigkeit als Therapeut zurückzuführen. Es fällt auf, wie wenig praktische Erfahrung Fromm in Bezug auf Psychotherapie vermittelte; es existiert z.B. keine ausführliche und stimmige Falldarstellung in seinem großen Oeuvre.

Der *homo religiosus* glaubt in der Regel auch an Wunder, wobei dies bei Fromm durchaus keinen einfältig-primitiven Charakter annimmt. Wenn wir aber an einige seiner Vorschläge für die Schaffung einer gesünderen Gesellschaft denken, assoziiert man doch Naivität oder Wunderglauben. In *Die Seele des Menschen* (1964, siehe 5.6) schlägt er z.B. einen „Tag des Menschen“ vor, der im Verbund mit Festivals, Feiertagen und humanistischen Symbolen den Menschen bessern soll. Dieser Vorschlag erinnert an die Illusion von Massenbekehrungen, die aus entfremdeten, autoritätsgläubigen oder dem Konsum verfallenen Bürgern auf einfache und schnelle Weise ichstarke, tolerante und autonome Individuen machen sollen. Auch diverse Vorschläge in *Haben oder Sein* veranlaßten Kritiker, Fromm des Predigens zu bezichtigen, welches sich in „intellektueller Anspruchslosigkeit“ ergehe und lediglich eine „simple Heilslehre“³⁹⁹ zustande gebracht habe (dieses Urteil darf allerdings nicht auf Fromms Gesamtwerk übertragen werden, das auf weite Strecken von hoher Geistigkeit und humanistischem Ethos zeugt).

Auf die Isolierung, Ohnmacht und Dichotomie des Menschen — was im Minderwertigkeitskomplex enthalten ist, der die Betroffenen zwischen Kleinheit und Streben nach Größe hin und her schwanken läßt — kommt Fromm in zahlreichen seiner

398 James, William: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig 1914

399 Rhode, Roman: Die gute Substanz. Der Mensch und sein Anwalt: Der Entfremdungskritiker Erich Fromm ist wieder aktuell. In: Der Tagesspiegel, 16. Juli 2000

Veröffentlichungen zurück und sucht dafür eine Erklärung. Er glaubt, sie im Alten Testament, der Psychoanalyse und der Entfremdungs-Theorie gefunden zu haben. Sein Modell sieht folgendermaßen aus: Der Mensch lebte ursprünglich im Paradies — welches das Judentum in der frommen Familie bzw. Gemeinde, die Psychoanalyse im Mutterleib, der Marxismus in der mütterlichen, nicht entfremdeten und klassenlosen Gesellschaft erblickte —, wurde aufgrund seiner Sündhaftigkeit daraus vertrieben und sehnt sich deshalb zeitlebens danach zurück.

Mit anderen Worten findet man in Fromms Unbewußtem und Verdrängtem religiöse Überzeugungen vor, die stets im Emotionalen verankert sind und sich vor allem in seinem Alterswerk manifestieren. Ein Beispiel unter vielen soll zur Demonstration genügen: Der moderne Mensch hat sich am „Haben“ versündigt; er ist vollkommen der Konsum- und Besitzgier verfallen, so daß sich die böseste Aggression entfalten kann: die Liebe zum Toten (Nekrophilie). Wer den vom Autor aufgestellten Sünden katalog der technisierten Welt aufmerksam liest, hört neben der sehr wohl berechtigten Kulturkritik heraus, daß Fromms emotionale Befangenheit die Analyse in Richtung Dämonie und Verhängnis übertreibt. Dazu passen auch die zu Mythen verführenden Begriffe wie Nekrophilie, Biophilie und böse in zestuöse Beziehung.

6.1.2.. Zur Rezeptionsgeschichte von Fromms Religionspsychologie

Die Rezeption der Frommschen religiös inspirierten Gedanken ist keineswegs beendet. So widmete z.B. Volker Frederking diesen Themen einen Aufsatz im Sammelband zu Erich Fromms 100. Geburtstag⁴⁰⁰. Darin wird der mittelalterliche Dominikaner Meister Eckhardt gewürdigt, der Fromms „Seins“-Begriff vorweggenommen habe:

Daß dieser von Eckhart in seinen innerseelischen Bedingungen in exemplarischer Weise vorgedacht wurde, begründet im Urteil Fromms die erstaunliche Aktualität des mittelalterlichen Mystikers und spirituellen Theologen (ebd. S.169).

Im selben Band befaßt sich Jürgen Hardeck mit der Frommschen Kombination von „Humanismus und Religion“⁴⁰¹. Der Autor verweist darin unter anderem auf Eugen Drewermanns Werk⁴⁰², der in den Fußstapfen Fromms Tiefenpsychologie und Religion miteinander verknüpft. Die mittelalterliche Mystik, die jüdische Tradition, Fromm und Drewermann wären sich darin einig, „daß der Mensch frei werden müsse, ledig von allem, selbst noch von Gott — um Gottes willen“ (ebd. S.183). Als „wahre Seel-Sorger“ wüßten sie, daß menschliches Heil nicht vom Glauben, sondern von der lebendigen (religiösen) Erfahrung abhängt.

Zwar sei Fromms idealer Mensch, der sich von allen in zestuösen Bindungen (Eltern, Rasse, Kirche, Partei, Konsum, Sucht usw.) losgesagt hätte, eine Utopie:

Diese Freiheit aus eigener Kraft erreichen zu wollen, erscheint allen Theologen dieser Welt als hybride Selbsterlösung, ja Selbstvergöttlichung des Menschen. Die Frage, ob das moderne aufgeklärte Bewußtsein die Welt besser versteht als das metaphysisch-religiöse, bleibt — im Sinne eines schlüssigen Beweises — unentscheidbar. (ebd. S.184).

Aber trotzdem hofft der Autor — da wird ihm auch niemand widersprechen —, daß...

das 21. Jahrhundert mehr auf die Stimme des großen Humanisten Erich Fromm hören (wird) als auf die derjenigen, die das Wohlsein des Menschen auf dem Altar irgendeines ideologischen Götzen zu opfern bereit sind (ebd.

400 Frederking, Volker: Vom Haben zum Sein. Fromms Gesellschaftskritik und die Mystik Meister Eckharts. In: Funk/Johach/Meyer (Hrsg.): Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. München 2000

401 Hardeck, Jürgen: Humanismus und Religion. Pluralismus der Wege, nicht der Werte. In: Erich-Fromm heute. München 2000

402 Drewermann, Eugen: Kleriker. Psychogramm eines Ideals. München 1991

S.185).

Kommentar: Wenn sich Fromm eingehender mit seinen tiefenpsychologischen Kollegen beschäftigt hätte, wäre er z.B. in Harald Schultz-Henckes Buch *Der gehemmte Mensch*⁴⁰³ (1940) auf die (weltanschaulich motivierten) Hemmungsabsichten des Christentums gestoßen: Die christlichen Tugenden Armut, Keuschheit und Gehorsam stehen nämlich in direktem Gegensatz zu den natürlichen menschlichen Antrieben des Besitzes, der Sexualität, der Freiheit und der Geltung. Wie die abendländische Kultur gezeigt hat, führte die oft gelungene Unterdrückung zur Schwächung des Menschen an seinen biologischen Wurzeln und bewirkte Untertanenmentalität, Perversion und (eklesiogene) Neurosen.

Fromm analysierte gewiß korrekt die destruierende Wirkung der Hemmung auf Seiten der Sexualität und vor allem der Freiheit. Aber im Bereich des „Habens“ war er durch das jahrhundertealte antisemitische Vorurteil des angeblich raffgierigen Juden geprägt und entwickelte deshalb kompensatorisch (psychoanalytisch: durch Sublimierung) einen Hang zur Askese und Abstraktion. Deshalb wohl auch seine religiös-moralistisch eingefärbte Aversion gegen den Kapitalismus und den Protestantismus und die fast völlig fehlende Analyse des Antisemitismus, die solche Zusammenhänge deutlich gemacht hätte.

6.2 Analytische Sozialpsychologie

Übereinstimmung herrscht darin, daß sich Fromm bleibende Verdienste auf dem Gebiet der Sozialpsychologie erworben hat. Bereits Anfang der dreißiger Jahre profilierte er sich im Institut für Sozialforschung in Frankfurt (IfS), das unter Max Horkheimers Leitung bemüht war, Psychoanalyse und Marxismus in Einklang zu bringen. Wie gut Fromm diese Vorgabe erfüllte, zeigen seine Veröffentlichungen und seine weithin akzeptierte Einordnung zu den Freudo-Marxisten⁴⁰⁴ (Siegfried Bernfeld, Wilhelm Reich und Otto Fenichel).

Als Soziologe wußte er, daß ökonomische, soziale und politische Tatsachen nicht direkt durch die Psychoanalyse erforscht werden können. Das Bindeglied, das er in die Sozialpsychologie einführte, war der *Gesellschaftscharakter*. Um ihn zu verdeutlichen, arbeitete er interdisziplinär, indem er unter anderem auch Philosophie, Literaturanalyse, Ethik und Politologie mit einbezog.

Helmut Dahmer⁴⁰⁵ (Jahrgang 1937), Soziologe und Philosoph, attestiert Fromm daher:

Fromm brachte die Ideen Reichs und Bernfelds (in differenzierter Fassung) in die großen theoretisch-empirischen Untersuchungen des Instituts für Sozialforschung über *Autorität und Familie* und den autoritätsgebundenen Charakter ein (ebd. S.68).

Im Programm des IfS wurden die verschiedenen Faktoren aufgeschlüsselt; Fromm war für die „Veränderung der psychischen Struktur ihrer (der gesellschaftlichen Gruppe) einzelnen Mitglieder und den auf sie wirkenden und von ihr hervorgebrachten Gedanken und Einrichtungen“ zuständig.

Die Motive für diese Untersuchungen liegen auf der Hand: Die Katastrophen des Ersten Weltkriegs, der Sieg des Kommunismus in der Sowjetunion, die Weltwirtschaftskrise, der Zerfall der Weimarer Republik und das Aufkommen des braunen Terrors brannten als Tagesthemen unter den Nägeln und erzwangen entweder Verdrängung oder Stellungnahme. Es gehört zum bleibenden Verdienst Fromms, daß er

403 Schultz-Hencke, Harald: *Der gehemmte Mensch* (1940). Stuttgart 1978

404 Burns, John: *Die Charakterologie Erich Fromms unter besonderer Berücksichtigung des Gesellschafts-Charakters*. Diplomarbeit im Fach Psychologie, Berlin 1990.

405 Dahmer, Helmut: *Psychoanalyse und historischer Materialismus*. In: *Psychoanalyse als Wissenschaft*. Frankfurt/Main 1971

seine Augen der aufkommenden Hitlerdiktatur gegenüber nicht verschloß und sich — mit seinen Mitteln — bemühte, darüber aufzuklären.

6.2.1. Die „Kritische Theorie“ und der Gesellschaftscharakter

Die marxistisch orientierten Soziologen standen auf dem Standpunkt, daß die ökonomischen und politischen Verhältnisse dominieren und den einzelnen Menschen ohnmächtig gegenüber Markt, Staat, Krise und Krieg machen: Auf diese Weise ist das Primat von sozialökonomischen Erklärungen über die Psychologie zu verstehen. Horkheimer⁴⁰⁶ erklärte deshalb, daß Psychologie demnach nicht Grundwissenschaft, sondern nur die „freilich unentbehrliche Hilfswissenschaft der Geschichte“ sei. Die Psychologie hätte die Aufgabe, die irrationalen, zwangsmäßig die Menschen bestimmenden Mächte psychologisch aufzudecken, wobei die „Kritische Theorie“ darauf achtet, daß eine ideologiefreie, materialistische „Naturwissenschaft der Seele“ (Otto Fenichel) präsentiert wird,

um sie von den ideologieverdächtigen, geisteswissenschaftlich orientierten Psychologien abzugrenzen (Dahmer, ebd. S.72).

Fromm mußte notgedrungen mit seiner kulturphilosophisch geprägten Orientierung an Spinoza, Goethe, der Aufklärung und der Religion anecken und zu Widerspruch herausfordern, was bekanntlich zum Bruch mit dem Institut führte. Dahmer sagt dazu folgendes:

Fromms Lehre vom „Sozialcharakter“ ... führt von der Freudschen Psychologie fort zu einer Sozialgeschichtsschreibung in psychologischen Kategorien (ebd. S.75).

Max Horkheimer begründete die „Kritische Theorie“ — die sich an der Marxschen Kritik der politischen Theorie orientiert — im Kontrast zur traditionellen Natur- und Sozialwissenschaft, welche sich auf Descartes berufen kann. Letztere hätte die gesellschaftlichen Fakten als unveränderliche Normen akzeptiert, während die „Kritische Theorie“ die Menschen dazu bringen möchte, ihre sozio-ökonomische Ohnmacht zu durchschauen und zu durchdenken: Die dumpfe Gesellschaft soll mittels Kritik bewußt gemacht werden.

Die „Frankfurter Schule“ versuchte, den von Freud postulierten Gegensatz von Individuum und Gesellschaft zu akzeptieren und nicht zu verwischen. Fromm wäre, so behaupteten Horkheimer, Adorno und Marcuse, von dieser Position abgewichen. Dazu nahm Fromm in zwei Repliken auf Herbert Marcuse Stellung: **Die Auswirkungen eines triebtheoretischen „Radikalismus“ auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse** (1955) und **Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse**⁴⁰⁷ (1956). Marcuse hatte Fromm „Revisionismus“, „idealistische Philosophie“ und Anpassertum an die bestehende entfremdete Gesellschaft vorgeworfen („Kulturismus-Revisionismus-Debatte“⁴⁰⁸); „idealistisch“ wären Fromms Ausführungen zu Liebe, Integrität, innere Stärke usw. Marcuse glaubte nämlich nicht, daß es in einer entfremdeten Gesellschaft Liebe, Integrität oder Ich-Stärke gebe; selbst Anflüge davon würden in der modernen Gesellschaft unterdrückt.

Diesem Marcuseschen Nihilismus tritt Fromm entschieden entgegen und betont, daß die Menschen z.B. mit Hilfe einer Analyse sich auf den Weg der Selbstverwirklichung begeben könnten. Darüber hinaus zerfalle der Vorwurf des „Revisionismus“, wenn man die Bedeutung des „Gesellschaftscharakters“ korrekt erfasse: Darin sei stets eine deutliche Kritik an den herrschenden Verhältnissen enthalten.

Fromm kritisiert Marcuses Einstellung, daß allein die sexuelle Befreiung ein Beweis für die „Radikalität“ einer Theorie sei, und verweist dabei auf die heute weit

406 Horkheimer, Max: Geschichte und Psychologie (1932). In: Kritische Theorie, Bd.I, Frankfurt/Main 1968, S.18

407 EF: Die Auswirkungen eines triebtheoretischen „Radikalismus“ auf den Menschen und Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse. In: GA Bd.8, S.113 und 121

408 Görlich, B.: Der Stachel Freud. Frankfurt 1980

verbreitete Konsumgüter und den geringen Spannungsbogen, der sich in allen Bereichen, also auch in der Sexualität, schädlich auswirke. Wer nach der Devise wie in Huxleys *Schöne neue Welt* (1946) lebe:

Schiebe nie das Vergnügen, das du heute haben kannst, auf morgen auf
(ebd. S.117),

und Sex, Essen, Kino, Trinken usw. ohne Aufschub genieße, erleide einen Selbstzerfall und könne schließlich wie ein Automat manipuliert werden. Eindringlich weist Fromm auf die für die Stabilität der Gesellschaft erforderliche ethische Haltung der Sublimierung hin.

Bis vor kurzem noch hatte die „Kritische Theorie“ damit zu tun, die Psychoanalyse von ihrer Etikettierung als Naturwissenschaft zu befreien, obwohl bereits Siegfried Bernfeld⁴⁰⁹ früh (1932) befand, daß die Psychoanalyse nicht in das überkommene Schema der Wissenschaften passe und einen „noch nicht zulänglich erfaßten Typus von Psychologie“ repräsentiere. Habermas fügte das „szientistische Selbstmißverständnis der Psychoanalyse“⁴¹⁰ hinzu, was bedeutet, daß die Psychoanalytiker in der Praxis hermeneutisch durch Interpretation und Deutung vorgehen. Daher kommt deshalb zu folgendem Schluß:

Psychoanalyse ist weder Natur- noch Geisteswissenschaft im traditionellen Verstande. Diese wissenschaftstheoretische Unterscheidung ist ohnehin fragwürdig, insofern „die Existenz einer Kommunikationsgemeinschaft die Voraussetzung aller Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Dimension ist“⁴¹¹, alle szientistischen Verfahren also an den (durch hermeneutische Interpretationen erst gewonnenen) Konsens über Ziele der Forschung und Relevanzkriterien der „Daten“ gebunden sind (ebd. S.85).

6.2.2.Symboltheorie, Interaktionslehre und Sprache

In den siebziger Jahren wurde die Psychoanalyse vor allem durch Jürgen Habermas und Alfred Lorenzer wissenschaftstheoretisch „aufgearbeitet“ und quasi modernisiert. Lorenzer bezieht sich in seinem Aufsatz *Symbol, Interaktion und Praxis*⁴¹² auf Fromm, der das Zusammenwirken von „objektiv-gesellschaftlichen und subjektiv-natürlichen Bedingungen“ (ebd. S.27) beschrieben hatte, aber nicht erläuterte, „wie“ und „wo“ — ob im Es (biologistisch) oder Ich (sozio-ökonomisch) — sich diese Veränderungen abspielen würden. Fromm versuchte das Problem dadurch zu lösen, daß er den „Gesellschaftscharakter“ via Familie als Vermittler fungieren ließ:

Die Familie ist das wesentlichste Medium, durch das die ökonomische Situation ihren formenden Einfluß auf die Psyche des einzelnen ausübt (ebd. S.30).

Dieses „Familienkonzept“ lasse aber wiederum Einseitigkeiten zu: Es werde entpolitisiert, indem man sich nur mit der Familie befaßt, oder aber politisiert, wenn das Hauptgewicht auf die gesellschaftlichen Dinge gelegt wird. Die „neue Linke“ leitete deshalb aus der Analyse der patriarchalisch-autoritären Gesellschafts-Struktur ab, daß nur eine antiautoritäre Erziehung Erfolg haben könnte, was bekanntlich zu Verwahrlosungs-Erscheinungen geführt hat.

Alfred Lorenzer ist bestrebt, die Vermittlung von Psychologischem und Sozio-Ökonomischen zu klären. Dazu führte er den Begriff der „Interaktion“ ein und interpretierte die Psychoanalyse als „Interaktionslehre“⁴¹³. Das logische und

409 Bernfeld, S.: Die kommunistische Diskussion um die Psychoanalyse und Reichs Wiederlegung der Todestriebhypothese. In: Internat. Zeitschr. für Psychoanalyse 18 (1932)

410 Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/Main 1968, S.263

411 Apel, K.O.: Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht. In: Wiener Jb. für Philosophie, Bd.I, 1968, S.15-45

412 Lorenzer, Alfred: Symbol, Interaktion und Praxis. In: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Frankfurt/Main 1971

413 Lorenzer, Alfred: Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt 1970

psychologische Verstehen, die Akzeptanz von Ich, Es und Über-Ich sowie die Ineinsetzung von Gesellschaft und Herrschaft⁴¹⁴ spielen dabei eine maßgebliche Rolle:

Nicht als Sprecher, sondern als *Akteur im Spiel der Szenen* wird der Patient verstanden. Zentraler psychoanalytischer Verstehensmodus ist demnach „szenisches Verstehen“ (ebd. S.36).

Die Interaktion wiederum kann nur verstanden werden, wenn man die *Symbole als Elemente der menschlichen Interaktion* (ebd. S.38) einbezieht. „Symbolischer Interaktionismus“ löse das „szientistische Selbstmißverständnis“ der Psychoanalyse auf.

Die Verbindung von Bewußtsein (Denken) und Verhalten (Handeln) geschieht unter anderem mit der Sprache in der Kommunikation, die aus Symbolen besteht. Psychoanalyse wird somit sinnvollerweise als „Sprachoperation“ bezeichnet, die sich z.B. um Symbolbildung, Desymbolisierung und „Protosymbole“ (unbewußte oder verdrängte Symbole) kümmern muß.

Auch der neurotische Konflikt wird mittels Symbolen beschrieben, wobei als Grundtendenz stets eine Auseinandersetzung zwischen gesellschaftlichen Normen und damit unvereinbaren Triebansprüchen vorliege. In diesem Kampf müsse der Einzelne einen Kompromiß eingehen, der mit einer „Desymbolisierung“ einhergeht, d.h. einer „Verstoßung aus der Sprache, Exkommunikation, Entfernung aus dem Verständniszusammenhang“ (ebd. S.41); es entstehen „Klischees“⁴¹⁵, welche das Verhalten regulieren. Die „Sprachzerstörung der Neurose, die Exkommunikation aus dem sprachlichen Zusammenhang“ (ebd. S.42) hat ihr Spiegelbild in der Gesellschaft:

Gerade die Kultur- und Gesellschaftsspezifität unbewußt determinierten, d.h. klischeebestimmten Verhaltens (verweist) auf die Abkunft aus den gesellschaftlich vermittelten Symbolbildungsprozessen (ebd. S.42).

Psychotherapie hat es deshalb mit der „Rekonstruktion aufgespaltener Sprachspiele“ und „Restituierung von kognitiven und emotionalen Akten, von Reflexionsvermögen und Handeln“ (ebd. S.43) in einer erneuerten Interaktion zu tun.

Darüber hinaus könne die Symboltheorie auch den Bereich der „Praxis“, d.h. der Auswirkungen der Produktionsverhältnisse, die auf dem Arbeitsprozeß beruhen, verdeutlichen. Marx erkannte bereits, daß der Mensch seine Arbeit im Kopf vorgebildet hat: „Produktion beginnt als intelligente, d.h. als Symboloperation“ (ebd. S.50). Somit sind Begriffe wie Desymbolisierung, Klischee und Symbolzerstörung ebenfalls im Bereich des Gesellschaftlichen anwendbar: Entfremdung kann als Verzerrung und Verstümmelung von Sprach- und Praxisprozessen beschrieben werden.

Lorenzer ist aber doch gezwungen, Begriffe wie Gewalt, Trauma, Zerstörung usw. zu benutzen. Deshalb verteidigt er die „Kritische Theorie“ folgendermaßen:

Um auch nicht die Spur eines idealistischen Mißverständnisses zuzulassen, sei wiederholt: Der Eingriff in Symbolbildung ist allemal an die drei „Realitäten“, die biologisch-physiologischen Körperakte, die „reale“ Interaktion und die „materielle Produktion“ geheftet; das Symbol ist als „Produktionsmittel“ allen drei Ebenen menschlichen Handelns zugeordnet (ebd. S.53).

Damit stehe die Psychoanalyse der „Kritik der politisch-ökonomischen Lage“ (d.h. dem Marxismus und der „Kritischen Theorie“) nicht als Rivalin oder Hilfswissenschaft, sondern „als ihr anderer Teil“ gegenüber. Auf diese Weise versucht Lorenzer, die Psychoanalyse an den Marxismus ohne verdächtiges idealistisches Vokabular (Geist, Liebe, Vernunft, Gefühl) anzuschließen.

Kommentar: In althergebrachter Begrifflichkeit hieße das: Geistige Prozesse sind beim Menschen maßgeblich an biologischen, psycho-sozialen und letztlich auch an ökonomisch-politischen Prozessen beteiligt. Die Psychoanalyse hat sich deshalb nicht

414 Freud postulierte einen immerwährenden Unterdrückungskampf der Gesellschaft gegen die individuellen Triebe (was aber hauptsächlich von der herrschenden Ideologie abhängt).

415 Im psychologischen Sprachgebrauch hieße Klischee Vorurteil.

nur um Sexualität, Liebe, Familie und Triebe zu kümmern, sondern auch um Arbeit, Gemeinschaft, Wirtschaft und Politik.

Fromm hat sich in diesem Sinne betätigt und dazu in der Philosophie und Psychologie übliche Begriffe benutzt. Es stellt sich deshalb die Frage, ob Worte, welche von geistig-emotionalem Beiwerk „befreit“ sind, die angesprochenen Probleme richtiger, wahrer und objektiver lösen können.

Wenn dieser kritische Maßstab an Fromms Werk angelegt wird, muß man zugeben, daß vor allem die religiös inspirierten Veröffentlichungen — wie in 6.1 erläutert — einen verschwommenen Idealismus vermitteln. Deshalb beabsichtigt die vorliegende Arbeit ebenfalls, das Mystische, Ambivalente und Mißverständliche kritisch zu hinterfragen und durch tiefenpsychologische Begriffe und Erkenntnisse zu ersetzen bzw. zu ergänzen.

6.3 Aggressionstheorie

Das Thema „Aggression“ ist aktuell wie eh und je. Es bietet sich daher an, Fromms Aggressionstheorie näher zu beleuchten, insbesondere auch, weil seine Thesen in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973) zum Teil heftige Debatten ausgelöst hatten. Daran waren unter anderem Adelbert Reif⁴¹⁶ (Lektor und Wissenschaftspublizist), Rolf Denker (Philosoph), Irenäus Eibl-Eibesfeldt (Tierforscher), Lutz Rosenkötter (Psychoanalytiker), Wolfgang Schmidbauer (Psychoanalytiker) und Agnes Heller (neo-marxistische Philosophin) beteiligt.

6.3.1. Neo-marxistische Analyse der Aggression

Die neo-marxistische Philosophin Agnes Heller, 1929 in Budapest geboren, Schülerin und Assistentin von Georg Lukács, von den ungarischen Kommunisten wegen ihrer „revisionistischen“ Ideen aus der Akademie ausgestoßen, setzte sich in ihrem Aufsatz *Aufklärung und Radikalismus — Kritik der psychologischen Anthropologie Fromms*⁴¹⁷ (1977) sorgfältig mit Fromms Aggressionstheorie auseinander.

Heller stellt Fromms Konzepte in eine Reihe mit den Theorien der „dritten Richtung der Psychologie“, deren namhaftester Vertreter Abraham H. Maslow⁴¹⁸ war. Im Zentrum der „humanistischen Psychologie“, wie sie auch genannt wird, steht die *Persönlichkeit* des Menschen. Heller nennt deren Auffassung einen „persönlichkeitstheoretischen Naturalismus“, da sie das Wesen des Menschen — und damit auch das Gute — aus der Natur des (einzelnen) Menschen ableitet.

Fromm kritisierte mit Recht am „Instinkt-Theoretiker“ Konrad Lorenz wie auch am Behaviorismus, daß beide den Menschen wie eine Marionette behandeln. Darüber hinaus hätten sie einen viel zu weiten Begriff von Aggression. Aber auch Fromms Begriff sei zu unspezifisch und verschwommen, wenn er die Aggression folgendermaßen definiert:

Alle Akte ..., die einer anderen Person, einem Tier oder einem unbelebten Objekt Schaden zufügen oder dies zu tun beabsichtigen (ebd. S.16).

Nach dieser Definition wären wir als Fleischesser allesamt schon Aggressoren, da wir Tiere töten, ohne uns verteidigen zu müssen. Oder ein anderes Beispiel: Wer einem Notleidenden Geld gibt, schädigt damit seine Familie finanziell und wäre damit — laut Fromms Definition — aggressiv, was gewiß nicht stimmt.

Welche Definition von „Aggression“ wäre dann richtig? Heller enttäuscht hier vermutlich viele Leser, wenn sie schreibt:

416 Reif, Adelbert (Hrsg.): Erich Fromm — Materialien zu seinem Werk. Wien 1978

417 Heller, Agnes: *Aufklärung und Radikalismus — Kritik der psychologischen Anthropologie Fromms*. In: *Instinkt, Aggression, Charakter*. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie. Hamburg/Berlin 1977

418 Maslow, Abraham H.: *Psychologie des Seins* (1968). München 1973

Meiner Ansicht nach ist nämlich die Aggression — als allgemeiner Begriff — *undefinierbar*, da eine „Aggression im allgemeinen“ überhaupt *nicht* existiert. Definieren kann man nur dort, wo es *gemein-wesentliche* Merkmale gibt (ebd. S.18).

Aggression als solche existiere nicht, da sie ein *Wertbegriff* mit *negativem Akzent* ist, geschaffen aus der Erfahrung mit Faschismus, Kriegen, Bedrohung durch Atombomben, Verbrechen usw.

Im zweiten Teil des vorliegenden Buches⁴¹⁹ geht Heller auch sorgfältig und kenntnisreich auf andere Argumente ein, die behaupten, die menschliche Aggressivität beweisen oder antrainieren zu können (die Instinkt- und Triebforscher⁴²⁰ verweisen hierbei auf Phänomene wie Krieg, Kannibalismus und Wut, während die Behavioristen der Ansicht sind, daß man jeden Menschen aggressiv konditionieren könne).

Heller verwendet den Begriff der Aggression nicht als Kategorie, sondern als „*regulative theoretische Idee*“, um die menschliche Entwicklung hemmende, schädigende und „gefährliche“ Handlungs- und Verhaltenstypen zu charakterisieren. Ihr Anliegen ist es, deren psychische und soziale Hintergründe aufzudecken.

Fromm hingegen möchte die Aggression aus der menschlichen Natur ableiten, deren vitale Interessen und Bedürfnisse in Aggression umschlagen, wenn sie durch eine kranke und entfremdete Gesellschaft frustriert werden.

Heller weist Fromm nach, daß er den Marxschen Entfremdungsbegriff falsch verwendet hätte. Marx verstand unter Entfremdung das Auseinanderklaffen der in der gesamten Gesellschaft vorhandenen „Gattungskräfte“ — dem „Reichtum der Gattung“ — und der relativen Armut der Individuen. Fromms Entfremdungs-Begriff lasse sich eher auf Feuerbach zurückführen (Projektion der menschlichen Eigenschaften auf Gott). Deswegen sei es Marx nicht um die Entfaltung des Individuums im Sozialismus gegangen, sondern um die Aufhebung der Arbeitsteilung, damit sich jeder den bereits entfalteten Gattungsreichtum aneignen könne — was aber letztlich den Frommschen Thesen recht nahe kommt.

Der Mensch finde bei der Geburt als „stumme Gattung“ nur biologische Voraussetzungen zur Selbsterhaltung vor und erhalte alle seine Ziele, sein Ich und sein Wesen „von außen“, d.h. von der Gesellschaft, in die er hineingeboren werde:

Die Gesellschaft ... entwickelt den Menschen *aus* dem Menschen auf eine Weise, daß das Individuum seine eigentliche Gattungsmäßigkeit, die im Augenblick seiner Geburt *außerhalb seiner selbst* existiert, aktiv in sich „einbaut“ (ebd. S.23).

Was er einbaut, sind die „sozialen Objektivationen“. Fromm postuliert eine Art „Instinkt der gutartigen Aggression“, der von der Zivilisation unterdrückt wird. Er ist der Meinung, daß Liebe, Solidarität, Gerechtigkeit, Wahrheitsstreben und Vernunft unserer biologischen Natur mitgegeben wären, sogar in unserem genetischen Code. Heller dagegen ist der Überzeugung, daß mit der Zivilisation (den Objektivationen, den Normen und Verhaltensweisen) neben dem Bösen auch das Gute in die Welt trete:

Denn das Gute und das Böse sind *Reflexionsbestimmungen* und zugleich *moralische Kategorien* (ebd. S.24).

Damit erhält der Mensch die Chance einer relativ freien, d.h. bewußten Wahl, um sich zwischen den moralischen Normen entscheiden zu können.

Der von Fromm als „biophiler Charakter“ beschriebene Mensch sei keineswegs der (gute) Mensch im allgemeinen, sondern ein heutiger Menschentyp, „den Fromm zu den gleichfalls *heute* gegenwärtigen Subjekten der Menschheitsvernichtung in Gegensatz stellt“ (ebd. S.27). Die von den Biophilen angestrebten Werte wurden von den antiken

419 Heller, Agnes: Über die Instinkte — Studie zur Sozialanthropologie. In: Instinkt, Aggression, Charakter. Hamburg/Berlin 1977

420 Kurth, Gottfried: Implications of Primate Paleontology for Behavior. In: Spuhler J.N. (Ed.): Genetic diversity and Human Behavior. Chicago 1967

Griechen, den Christen und der bürgerlichen Gesellschaft als Werte bereits herausgearbeitet und als solche erkannt.

Heller kommentiert Experimente (z.B. von Stanley Schachter⁴²¹), welche belegen, daß durch Stimulation im Gehirn oder durch Adrenalin ausgelöste Spannungszustände von den jeweiligen Probanden ganz unterschiedlich als physiologische Veränderungen, Freude, Aufregung oder Wut interpretiert wurden. Schachters Experimente machten deutlich, daß erst „sozial-kognitiv vermittelte Ursachen“⁴²² (charakteristische Situationen) Emotionen in Ärger, Angst, Freude usw. verwandeln. Wut und Aggression sind auch keinesfalls identisch, obwohl gewisse Aggressionen mit Wut einhergehen können. Heller schließt daraus: Der Mensch besitzt weder einen defensiven noch einen offensiven aggressiven Instinkt.

Fromm leitete das Böse aus zwei Charakterkonstellationen ab, dem Sadismus und der Nekrophilie. An letzterem Konzept nimmt Heller zahlreiche Korrekturen vor, ohne es ganz zu verwerfen. Hitler z.B. passe wohl in das nekrophile Charaktersyndrom, Göring und Eichmann aber nicht. Denn Eichmann als geschickter Bürokrat wäre unter anderen Umständen, wie viele andere Deutsche, vielleicht Verkehrsexperte geworden (dieses Argument stammt von Fromm). Letztlich wären wir sogar alle nekrophil, da wir in einer entfremdeten Gesellschaft leben. Man müßte eher danach fragen, wie der unauffällige deutsche Bürger zur Aggression fähig gemacht wurde und noch immer gemacht werden kann.

Darauf gebe Fromms dritte „geheime Aggressionstheorie“, die Heller mit ihm teilt, eine Antwort. Die destruktive Einstellung hängt von den „bewertenden und der auf den Wertgehalt der Objektivationen bezogenen bewußten Intention, Wahl und Entscheidung“ (ebd. S.39) ab und ist somit veränderlich⁴²³, was bedeutet, daß die moderne, technisierte, auf Konkurrenz ausgerichtete Gesellschaft die „instrumentale Aggression“ als Norm akzeptiert hat und sie als Wert vermittelt. Diese aggressiven Verhaltensweisen benötigen weder Wut noch erzeugen sie Lust:

Wer ein Mädchen seines Geldes wegen heiratet, einen Geschäftsmann zugrunde richtet, um zu einem größeren Einkommen zu gelangen, seine Angehörigen belügt, um Konflikten auszuweichen usw. — der hat die „Zweckrationalität“ an die Stelle der „Wertrationalität“ gesetzt (ebd. S.51).

Deshalb ist die instrumentale Aggression bei vielen Menschen zu einem „natürlichen“ Bestandteil ihres Charakters geworden.

Zwar ist der Mensch — so lauten Hellers Schlußfolgerungen — nicht von Natur aus gut oder biophil. Aber die humanistischen und produktiven Orientierungen Fromms geben erstrebenswerte persönliche und gesellschaftliche Leitbilder für die Zukunft vor.

Im zweiten Teil des Buches *Instinkt, Aggression, Charakter* geht Heller unter anderem auf das Phänomen *Krieg* ein und bestätigt zwar, daß „der Krieg selbst, das legalisierte Morden, ständiger *Produzent* von Aggressivität ist“; doch wäre auch das Gegenteil denkbar:

Aggressivität kann sich als *nicht-einbaubar* erweisen, wenn die Struktur der Gesellschaft Aggressivität überflüssig macht und für ihren Einbau *keine Chancen* bereitstellt (ebd. S.112).

Der weit verbreitete Sadismus sei ebenfalls nicht auf einen angeborenen Trieb, sondern auf ein gesellschaftlich vermitteltes „perverses Subjekt-Objekt-Verhältnis“, in dem ein entfremdetes Ich den anderen als Mittel zum Lustgewinn benutzt, zurückzuführen.⁴²⁴

Eine aggressionsfreie Gesellschaft ist unter den gegebenen Verhältnissen nicht vorstellbar, da in unserer Zeit der *Egoismus als Lebensideologie und Leitprinzip* sowie

421 Schachter, St.: A Cognitive-Psychological View of Emotion. In: Perspectives in Social Psychology. New York 1965

422 Schachter St. und Singer, J.E.: Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. Psychol. Rev. 1962, 69, 379-399

423 Heller, Agnes: Das Alltagsleben. Budapest 1970

424 Hier ist auf das „Big-Brother“-Projekt zu verweisen (siehe 6.4)

die Konkurrenz sich durchgesetzt haben und der Mensch sich nicht am eigenen Schopf durch Selbstverwirklichung aus dem Sumpf der Entfremdung ziehen könne. In diesem Punkt stimmt Heller mit Fromm überein.

Kommentar: Fromm hat in seinem Konzept die personale Reifung für die Verwirklichung des „Guten“ vorausgesetzt (vor allem in *Psychoanalyse und Ethik*, 1947). Damit erwies er sich weitaus progressiver und mutiger als die Mehrzahl der Analytiker, welche Ethisches aus der Tiefenpsychologie und Psychotherapie heraushalten möchten. Heller ist zwar auch der Ansicht, daß die Zukunft davon abhängt, ob der Mensch das „Gattungswesen“ in seine zweite Natur einbauen kann oder nicht. Dies gelinge möglicherweise durch Änderungen in den bestehenden Verhältnissen, aber nicht durch Manipulation oder Bekehrung. Diejenigen, welche am meisten unter den bestehenden Verhältnissen leiden und diejenigen, welche „der an Eigentumswert orientierten Gesellschaft den Handschuh vor die Füße werfen“ und sich selbst verwirklicht haben, wären am ehesten dazu in der Lage, eine bessere Zukunft herbeizuführen. Hier fehlen der Philosophin jedoch Erfahrungen und Einsicht in Projekte, welche die Entwicklung zu positiven Gefühlen und revoltierenden Charakterzügen belegen.⁴²⁵

6.3.2. Sozialanalytische Theorie der Aggression; Kritik der Frommschen Thesen.

Eine gewisse Ähnlichkeit zu diesem soeben erörterten Hellerschen Konzept weist die von Enno Schwanenberg⁴²⁶ 1971 vorgestellte „Sozioanalyse“ von Talcott Parsons auf, der das menschliche Verhalten ebenfalls von „kollektiven Werten“ her bestimmt sah.

Parsons verband seine „soziofunktionalistische Theorie“ mit der Psychoanalyse, von der er das Menschenbild eines aus dem Es anarchisch motivierten Individuums übernahm. Ein potentiell auf Frustration mit Aggression⁴²⁷ reagierendes Wesen gerate innerhalb seiner Sozialisation in eine „Kontrollhierarchie“, die sich aus einem kulturellen, sozialen, psychologischen und organismischen System zusammensetzt. Diese sozialen Strukturen und Institutionen bändigen und organisieren den Menschen und damit die Aggression über Rollen-Strukturen, in welche Wertorientierungen eingebunden sind.

Die „Rollen“ vermitteln zwischen Individuum und Gesellschaft. Sie organisieren das Handeln, das auf der Basis eines Wert einbeziehenden Wollens geschieht; deshalb spricht man bei Parsons Konzept auch von einer „Handlungstheorie“⁴²⁸. Die psychischen Vorgänge werden im Sinne der Psychoanalyse libidinös (energetisch) mit „Objektbesetzung“, Identifikation, Verinnerlichung usw. beschrieben.

Ein wesentlicher Schwachpunkt von Parsons liegt in der einseitig positiven Einschätzung der amerikanischen Gesellschafts-Werte, die er mit „der protestantischen Ethik und der aufgeklärten Verfassung“ (ebd. S.231) identifiziert.

Daran wird deutlich, daß Fromm von der humanistischen Tradition her die Wertfrage helllichtiger und revoltierender beantwortete als Parsons, der zwar eine moderner klingende Theorie konzipierte, aber im Grunde genommen Anpassung an die bestehende Gesellschaftsordnung betrieb.

Zahlreiche Autoren haben Fromms Aggressions-Thesen kritisch analysiert. Einige davon finden sich in Adelbert Reifs Buch *Erich Fromm — Materialien zu seinem Werk* (1978). Dort schreibt unter anderem Wolfgang Hingst⁴²⁹, daß nicht verständlich sei, warum der eine — laut Fromm — seine aus der Langeweile und Depression stammende Aggression selbstzerstörerisch auf sich selbst in Form von Alkohol, Drogen oder Selbstmord, der andere aber sadistisch oder nekrophil gegen die Mitmenschen richte:

425 Rattner, Josef: Gruppentherapie — Die Psychotherapie der Zukunft. Frankfurt/Main 1972

426 Schwanenberg, Enno: Psychoanalyse versus Sozioanalyse oder: Die Aggression als kritisches Problem im Vergleich von Freud und Parsons. In: Lorenzer/Dahmer/Horn/Brede/Schwanenberg: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft 1971

427 Ders.: Über wesentliche Ursachen und Formen der Aggressivität. In: Beiträge zur soziologischen Theorie (Hrsg. D. Rüchemeyer). Neuwied 1964

428 Parsons, Talcott: The Structure of Social Action (1937). N.Y. 1964

429 Hingst, W.: Ungelebtes Leben — Ursprung der Destruktivität. In: Reif, A. (Hrsg.): Erich Fromm — Materialien zu seinem Werk. Wien 1978

Fromm widerspricht sich auch selbst, wenn er die bössartige Aggression als Zerstörung um ihrer selbst willen bezeichnet, sie aber gleichzeitig als Abwehr gegen unerträgliche Leere und Isolierung darstellt (ebd. S.84).

Aus verständlichen Gründen attackiert er darüber hinaus Fromms Erklärungen zur (gutartigen!) „instrumentalen“ Aggression des Krieges, in welchem der Mensch wieder solidarisch und menschlich werde: „Der Krieg ist eine indirekte Rebellion gegen Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Langeweile“ (Fromm, zit. ebd. S.85):

Als wären die militärischen und politischen Eliten, die die Kriege noch allemal verursacht haben, voll edler Gefühle, frei von bössartiger Aggression, als wäre je einer von ihnen so elend zugrunde gegangen wie ein gemeiner Soldat (ebd. S.85).

Erstaunlicherweise taucht der Begriff der „Aggression“ im Sammelband zu Erich Fromms 100. Geburtstag: *Erich Fromm heute — Zur Aktualität seines Denkens* (2000), in keiner Überschrift auf. Darin werden mehrheitlich übergeordnete Themen wie Gesellschaft, Humanismus, Bildung, „Haben und Sein“, Religion und Weltwirtschaftsethik diskutiert. Im folgenden soll es aber noch einmal um ein zentrales Thema gehen: die Auswirkungen des Frommschen Denkens auf die Pädagogik.

6.4 Pädagogik

Obwohl Fromm relativ wenig explizit zur Pädagogik ausgesagt hat, lassen sich aus seinen Gedanken dennoch vielfältige Anregungen zur erzieherischen Theorie und Praxis destillieren. Dies geschieht z.B. im Sammelband von Johannes Claßen⁴³⁰: *Erich Fromm und die Kritische Pädagogik* (1991).

In diesem Buch schreibt Hans Thiersch⁴³¹ über *Erich Fromms Anthropologie und die heutigen Lebensbedingungen bei Jugendlichen*. Seine Ausgangsthese lautet: Jugend ist ein Lebensalter, das bereits an sich auf Offenheit zu authentischem Leben, d.h. zum Lebensmodus des Seins hin orientiert ist. Dafür findet er zahlreiche Belege bei Fromm und vor allem auch, mit philosophischem und poetischem Schwung ausgestattet, bei Ernst Bloch in *Das Prinzip Hoffnung*⁴³². Thiersch ist der Meinung, daß dies trotz Konsum-Orientierung und, wie er am Beispiel von Fritz Zorns erfolgreichem Roman *Mars* (1980) expliziert, „spätautoritär-nekrophile“ (ebd. S.29) Charakter für die Jugend ganz allgemein zutrifft:

Daß Jugend also neue und freiere Möglichkeiten hat, ihre Chance zu einem offenen, experimentierenden und authentischen Leben zu erfüllen (ebd. S.30).

Jedoch bedeutet diese „Freiheit zu“ noch nicht Aufhebung der Entfremdung. Man sollte aber die neuen Orientierungen auch nicht einfach „als Ausdruck von Marktgesetzen und egozentrischem Psychokult“ abtun. Thierschs Glauben an die Chancen der Jugend, zu biophilen Lebensweisen zu kommen, ist berechtigt und pädagogisch wertvoll, da einseitig negative Kritik eher hemmt als hilft.

Big Brother. — Diese Sichtweise kann auch am „Big-Brother“-Experiment, das im Frühjahr 2000 im deutschen Fernsehen durchgeführt wurde, überprüft werden. 100 Tage lang erlebten Millionen Zuschauer praktisch rund um die Uhr über 28 Kameras und 60 Mikrophone einen Ausscheidungskampf in einem Wohncontainer, bei dem zuletzt die Zuschauer darüber entschieden, „wer Big Brothers bravstes Kind gewesen“ war. Dem Gewinner wurden 250.000 DM versprochen, von dem er anderen (etwas) abgeben sollte. Die Bezeichnung „Big Brother“ ist auf George Orwells Buch *1984* zurückzuführen, das

430 Claßen, Johannes (Hrsg.): *Erich Fromm und die Kritische Pädagogik*. Weinheim und Basel 1991

431 Thiersch, Hans: *Erich Fromms Anthropologie und die heutigen Lebensbedingungen bei Jugendlichen*. In: Claßen 1991

432 Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung* (1938-1947). Frankfurt/Main 1979

1949 veröffentlicht wurde, um in dieser Utopie eine allwissende Regierung zu charakterisieren, die er „Großer Bruder“ nannte.

Renée Zucker⁴³³ schrieb zu diesem Thema einen informativen, psychologisch einfühlsamen und humorvollen Bericht mit dem Titel „Ein falscher Bruder“. Sie nahm nämlich an, daß ein gewisser Jürgen, eine „hohle Schleimbacke“, gewinnen würde, da er die „hiesige Durchschnittsnudel“ Deutschlands am besten repräsentiere. Er verkörpere auf ideale Weise das Ziel des „Großen Bruders“, das beabsichtige,

aus dem unglücklichen, dennoch lebendigen Menschen mit all seinen Ängsten, Schuldgefühlen, Sehnsüchten und Träumen ein leeres Gefäß zu machen, das nur noch mit der Liebe zum großen Bruder aufgefüllt werden kann.

„Jürgen Mustermann“ übertraf die letzte Teilnehmerin an dieser Show, die immerhin auch ein gerüttelt Maß an „Light-Positivismus“ versprühte:

Jedes dritte Wort bei ihm war „Spaß“ als kategorischer Imperativ mit 3 S:
Dat Leben muß doch Spasss! machen.

Dieser beliebte junge Mann wird als verklemmter, Phrasen dreschender, Gefühle heuchelnder, nationalstolzer, sentimental-kinderlieber Sadist beschrieben, der äußerlich hui, innerlich aber pfui war und sich „bei Bedarf und sofort abrufbereit (als) der größte Frauenverächter“ entpuppte.

Irgendwann wären sein Opportunismus und seine latente Komplizenschaft mit den Mächtigen zu offensichtlich geworden. Jürgen ist der kleinste, gemeinsame Nenner in uns: Rund um die Uhr auf Spasss! aus.

Zur größten Überraschung vieler gewann aber — das wußte Renée Zucker noch nicht — mit hauchdünnem Vorsprung John, ein „harm- und arbeitsloser, aber umso seelenvollerer Hausbesitzer“ aus der ehemaligen DDR, der eine Spur mehr Sympathie der Zuschauer eroberte.

Man könnte daraus schließen, daß etwa die Hälfte der Beobachter in ihrem Geschmack und in ihren Einschätzungen nicht so daneben lagen. Robert Ide⁴³⁴ kommentierte Johns Erfolg wenige Tage später leicht ironisch folgendermaßen:

Der Traum vom einfachen Glück mit echten Gefühlen — niemand im Fernsehhaus konnte ihn so gut personifizieren wie der arbeitslose Zimmermann aus Potsdam. Kochend, Gitarre spielend, Sport treibend und ausgleichend.

Möglicherweise stimmen diese Zuschauer mit den Kommentatoren überein, welche auf die Gefahren derartiger Sendungen hinwiesen und damit die Bevölkerung aufklärten.

Es wäre aber ebenfalls denkbar, daß die Mehrzahl der Beobachter auf die „fiktionale Realität“, d.h. die künstlich produzierte Welt, hereinfließen. Mit Fromm könnte man sagen, daß der moderne Mensch kaum mehr unterscheiden kann, was wirkliches Leben und was „fiktionale“, d.h. von prestige- und geldsüchtigen Organisationen vorgetäushtes und nachgeahmtes Leben darstellt: Die Entfremdung hat im Alltag tatsächlich ein beachtliches und bedrohliches Ausmaß angenommen. Solche Sendungen degradieren, wie das Fernsehen überhaupt, den einzelnen zum Voyeur, in den perverse Verhaltensweisen „eingebaut“ (Heller) werden.

Umgang mit Dissozialität. — In Claßens Sammelband kommen auch Pädagogen zu Wort, die Fromms Ideen in die Wirklichkeit übertragen haben. Dazu zählt unter anderem Helmut Johach, der über *Anpassung oder Verweigerung? Zum kritischen Umgang mit Normen in der Sozialpädagogik* schrieb. Dieser Sozialpädagoge versucht mit Hilfe einer sozialtherapeutischen Institution „dissoziale“ Menschen wieder in die Gesellschaft zu integrieren, wobei es darum geht, sie ihr nicht blind anzupassen und zu

433 Zucker, Renée: Ein falscher Bruder. In: Der Tagesspiegel, 10.6.2000

434 Ide, Robert: Still und leise. Warum der Potsdamer John zum geheimen Favoriten wurde. In: Der Tagesspiegel, 13.6.2000

unterwerfen, sondern Grundlagen zur Selbstverwirklichung im Sinne Fromms zu schaffen.

Der Begriff der „Dissozialität“ (Rauchfleisch⁴³⁵, 1981) hat analoge Bezeichnungen wie Verwahrlosung oder Asozialität verdrängt:

Typischerweise ist dissoziales Verhalten keineswegs „a-sozial“, sondern wie alles menschliche Handeln durch einen sozialen Rahmen — den der jeweiligen Gruppe oder Clique — geprägt, wobei allerdings die im Rahmen der Clique geltenden Normen von den gesellschaftlich anerkannten bzw. dominierenden abweichen (ebd. S.41).

Damit sind Jugendliche gemeint, die bürgerliche Normen ablehnen: Drogenabhängige, Alkoholiker, Straffällige, Randalierer und Verhaltensauffällige. Vor allem Unterschicht-Jugendliche, die aus dem „Normensystem der kapitalistischen Leistungsgesellschaft“ herausfallen, versagen in der Schule, greifen zu Alkohol und neigen zu „aggressiven Durchbrüchen“ gegen Ausländer. Als Ursachen für Dissozialität werden Härte, Verwöhnung, „broken-home“-Situation, Vernachlässigung und Arbeitslosigkeit ausgemacht. Die dissoziale Karriere wird durch bürokratisch-juristische Reaktionsformen mit diskriminierenden Eintragungen und Haftstrafen begünstigt.

Johach nennt einige Normen, welche die sozialtherapeutische Einrichtung ihren Klienten zu vermitteln versucht: Arbeit, gewaltfreie Konfliktregelung, Ordentlichkeit, Pünktlichkeit und Verlässlichkeit. Mit anderen Worten üben die Sozialpädagogen das ein, was eine bestehende und zukünftige Gesellschaft ausmacht:

Wir gehen in unserer Konzeption davon aus, daß ein gewisses Maß an Disziplin, gegenseitiger Rücksichtnahme und Zuverlässigkeit in einer Gemeinschaft, in der der eine auf den anderen angewiesen ist, erforderlich ist (ebd. S.52).

Radikale Erziehungskritik. — Die Diplom-Pädagogen Beatrix und Burkhard Bierhoff vergleichen in ihrem Aufsatz *Jenseits der Antipädagogik. Radikale Erziehungskritik nach Erich Fromm* die pädagogischen Implikationen von Alice Millers Antipädagogik und Fromms humanistischer Erziehungskritik und kommen zum Schluß, daß letzterer mit seiner optimistischen Pädagogik-Einstellung mehr zur Praxis beiträgt als Alice Miller, die generell die Schuld für Versagen oder psychische Krankheit der Kinder bei den Eltern sucht. Miller schlägt deshalb vor, nicht mehr zu erziehen, sondern nur noch eine Beziehung anzubieten und zu „begleiten“ — was aber, wie die Autoren bemerken, praktisch nicht durchführbar ist.

Bierhoffs geben Empfehlungen dafür, wie Eltern in der „modernen Wertekrise“ den Kindern Orientierung vermitteln könnten: Z.B. führe Zu-sich-selbst-Bekennen zu *Selbstannahme*, sich angenommen fühlen zu *Nähe und Zugehörigkeit*, sich selbst leben dürfen zu *Integrität und Selbstbewahrung*.

Der Leser erfährt allerdings nicht, wie ein derart anspruchsvolles Programm zu verwirklichen wäre. Nur in einem kleinen Nebensatz steht, daß wir der Erziehung „nachspüren können, oftmals in schmerzlichen Selbsterfahrungsprozessen mit oder ohne Hilfe eines Therapeuten“ (ebd. S.58).

Im Gegensatz dazu steht die pädagogische Erkenntnis, daß die „Erziehung der Erzieher“⁴³⁶ Voraussetzung dafür ist, daß Kinder sich wirklich entfalten können. Man muß daher annehmen, daß weder Bierhoffs noch Fromms Vorschläge ohne weiteres zu einer „radikalen“ Änderung des Charakters führen.

Kreativität und revolutionärer Charakter bei Erich Fromm — so lautet die Überschrift eines Artikels des Pädagogen und Sozialpsychologen Wolfgang Rissling. Er stützt sich in seinen Ausführungen auf folgende Veröffentlichungen von Fromm: *Zum Gefühl der Ohnmacht* (1937, siehe 4.3), *Der kreative Mensch* (1959, siehe 5.4) und *Der*

435 Rauchfleisch, Udo: Dissozial. Entwicklung, Struktur und Psychodynamik dissozialer Persönlichkeiten. Göttingen 1981

436 Wexberg, Erwin: Erziehung der Erzieher. In: Internat. Zschr. für Individualpsychologie 2, 41-45, 1924

revolutionäre Charakter (1963, siehe 5.5).

Wachstum und Kreativität sind die „pädagogischen Kardinaltugenden in der Frommschen Ethik“ (ebd. S.128). Es ist der biophile, „kreativ-revolutionäre“ Charakter, der sie in kreatives Fühlen (Lieben), Denken (kritische Vernunft) und Handeln (Freiheit) umsetzt. Charakterliche Voraussetzungen der Kreativität sind Staunen, Konzentration, Hören auf das humanistische Gewissen, Fähigkeit zum Ungehorsam, Selbsterfahrung durch Transzendenz und Erfahrung der *unio mystica*, Konfliktfähigkeit sowie Mut und Glauben.

Die übliche Erziehung mit Verwöhnung, Unterwerfung oder „Nichternstnehmen“ führt in der Regel zu „Ohnmächtigkeit“, die der „Wirkmächtigkeit“ des revolutionären Charakters gegenübergestellt wird. Als Therapie empfahl Fromm eine disziplinierte Selbstanalyse, die eine biophile Revolution des eigenen Selbst (durch Transzendenz des Selbst) bewirke:

Die paradoxe Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, seine Individualität zu verwirklichen und sie gleichzeitig zu transzendieren (1962a, GA Bd.9, S.154).

Der revolutionäre Mensch lebe aus sich heraus: „Sein Selbst ist die Quelle seines Lebens“ (1963b, GA Bd.9, S.348).

Erich Fromms Grundaussage zur Erziehung wurde von Johannes Claßen in einem Aufsatz ausführlich diskutiert. Sie baut auf Fromms Kommentar zum mexikanischen Waisenhaus in der Feldstudie über ein mexikanisches Dorf (GA Bd.3, hier 5.3) auf, um zu zeigen, daß...

eine Gemeinschaft auf der Grundlage kooperativer, lebensorientierter Grundsätze (ebd. S.456)

fähig ist, den bäuerlichen Charakter, der durch Egoismus und Argwohn geprägt ist, zu verändern. Das Waisenhaus wurde 1954 von Pater William Wasson in Cuernavaca für elternlose Kinder und Jugendliche gegründet; einige darunter waren auch vorbestraft. Ähnliche pädagogische Leitlinien wurden von Armin Lüthi, der in Hasliberg-Goldern (Schweiz) die „École d'Humanité“ leitete, praktiziert. Letztere ist eine Fortführung der ehemaligen „Odenwaldschule“ von Paul Geheeb und Edith Geheeb-Cassirer.⁴³⁷

Die Kinder und Jugendlichen kamen ins Waisenhaus mit Charakterzügen, die von Mißtrauen, Argwohn, Angst, Besitzstreben und Opposition gegen Autoritäten geprägt waren. Fromm bemerkt, daß sich die etwa 1000 Jungen und Mädchen (3-20 Jahre alt) allmählich als „Großfamilie“ fühlten; es wurde eine

Gemeinschaft mit Wertbegriffen, in deren Mittelpunkt das Leben steht, und die durch den Geist der Kooperation und ein gegenseitiges Verantwortungsgefühl charakterisiert ist (ebd. S.459).

Fromm führt folgende Voraussetzungen für die positive Veränderung des Charakters an:

1. *Das Prinzip der vorbehaltlosen Annahme*: Dies entspricht der mütterlichen Liebe: „Ich werde geliebt, weil ich bin“; niemand wird z.B. aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, egal, was er auch tut.

2. *Das Prinzip, die Rechte anderer zu respektieren und altersgemäß Pflichten der Gemeinschaft gegenüber zu erfüllen*. Dies entspricht dem väterlichen Prinzip.

3. *Das Prinzip, die Kinder und besonders die Jugendlichen in weitem Umfang bei der Entscheidung über eigene Angelegenheiten mit heranzuziehen*. Die Mitverantwortung erstreckte sich über alles, was die Jugendlichen taten.

4. *Das Prinzip unbürokratischer Führung*. Es gab keine Uniformen; die Räume hatten keine Nummern, sondern Namen. Gespräche wurden stets persönlich geführt.

5. *Das Prinzip, Anregungen zu bieten*, unter anderem Musik, Tanz, Näh-, Bastel-Kurse, Sport, Tischlerwerkstatt und Bibliothek.

Anders als Fromm verweist Claßen auch auf andere Quellen dieser

⁴³⁷ Näf, M.: *Alternative Schulformen in der Schweiz. Informationen, Ideen, Erfahrungen*. Zürich 1988

humanistischen Pädagogik, z.B. auf Georg Kerschensteiner⁴³⁸ und Eduard Spranger, welche mit Hilfe einer „begabungsfördernden Ermutigungspädagogik“⁴³⁹ (ebd. S.210) die Jugend positiv beeinflussen wollten.

In diesen Kontext gehören ebenfalls Fromms Stellungnahmen zu A.S. Neills antiautoritärem Projekt „Summerhill“ (**Vorwort zu A.S. Neill, Summerhill**⁴⁴⁰, 1960e und **Pro und Contra Summerhill**⁴⁴¹, 1970i). Er plädiert darin für die Neillsche Pädagogik, dessen Kennzeichen „die Liebe zum Leben“ ist.

Schließlich kommt Claßen in seinem vielschichtigen Aufsatz auf den Begriff des „Tätigseins“ zu sprechen, das dazu beiträgt, wirkliche und nicht irrationale Autorität hervorzubringen. Er erwähnt auch das essentielle Moment einer „echten und starken Persönlichkeit“, welche über Erfolg und Mißerfolg solcher Projekte wie diejenigen von Wasson und Neill entscheidet.

Kommentar: Gerade an den von Rissling und Claßen mit Recht als essentiell für die Pädagogik ausgewählten Texten von Erich Fromm sind Qualität und Schwäche seines Denkens gut zu explizieren. Niemand wird Fromm bestreiten, daß die meisten der angeführten Bestandteile des kreativen und revolutionären Charakters wesentlich und zentral sind. Jedoch muß sich Fromm (und damit auch diese Autoren) fragen lassen, wie es kommt, daß diese hehren Ziele von den Menschen bisher relativ selten und nur in Ansätzen verwirklicht wurden.

Das hängt unter anderem damit zusammen, daß Fromm und seine Adepten wesentliche pädagogische Erkenntnisse und Praktiken der Individualpsychologie und der Neo-Psychoanalyse wohl aus Konkurrenzgründen nicht oder ungenügend assimilierten. Fromms (narzißtischer) Drang nach Originalität, Autarkie und Anerkennung mit der Folge, die Quellen seines Denkens zu verschweigen oder Kollegen die Anerkennung zu versagen, wurde bereits in den vorhergehenden Teilen erwähnt.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Alfred Adler und die Individualpsychologen haben seit 1914 (Adler, A.: *Heilen und Bilden*) unermüdlich betont, daß bei den psychisch und psychosomatisch kranken wie auch den verwahrlosten und delinquenten Menschen das Gemeinschaftsgefühl (Sozialgefühl) zu wenig ausgebildet ist. Damit sind fehlende Beiträge zu den Lebensaufgaben Arbeit, Liebe (Sexualität), Gesellschaft und Kultur gemeint: Der gesunde, produktive, kreative und revolutionäre Charakter trägt in vielen Bereichen kooperativ zu besseren Ergebnissen in Sozietät und Kultur bei.

Soziale Defizite wurden ausgiebig in den individualpsychologischen Schriften analysiert und diskutiert. Darüber hinaus praktizierten in etwa dreißig Beratungsstellen im sogenannten „roten Wien“ der zwanziger Jahre Pädagogen, Sozialarbeiter, Lehrer und geschulte Eltern diese Erkenntnisse und korrigierten überaus erfolgreich Schulschwierigkeiten, jugendliche Delinquenz und neurotische Symptome.⁴⁴²

Essentiell wirksam am Erziehungsprozeß ist die Bereitschaft der Beteiligten, die von der Leitung vorgelebte Kooperation anzunehmen und in die Praxis umzusetzen. Das bedeutet jedoch, daß auch die Erzieher, Sozialarbeiter, Lehrer und Eltern möglichst viele der genannten Tugenden verwirklicht haben. Daß dies in der Regel nicht ohne Studium, Ausbildung oder eigene Analyse gelingt, ist weder bei Claßen noch bei Fromm zu erfahren.

Darüber hinaus ist bei Fromm und Neill zu bemängeln, daß sie den geistigen Hintergrund in der Pädagogik allzu sehr vernachlässigen. Denn ohne einen früh begonnenen und lebenslang fortgeführten Bildungsprozeß bleibt das Verhalten an der Oberfläche haften und geht allzu schnell wieder verloren.⁴⁴³

438 Kerschensteiner, G.: Theorie der Bildung. Leipzig und Berlin 1926

439 Die „Ermutigung“ ist einer der zentralen Begriffe in der individualpsychologischen Pädagogik.

440 EF: Vorwort zu A.S. Neill, Summerhill. In: GA Bd.9, S.409

441 EF: Pro und Contra Summerhill. In: GA Bd.9, S.415

442 Furtmüller, Carl: Denken und Handeln. Schriften zur Psychologie 1905-1950. Von den Anfängen der Psychoanalyse zur Anwendung der Individualpsychologie. München/Basel 1983

443 Diesen Gesichtspunkt hat z.B. Josef Rattner in den „Jahrbüchern für Verstehende Tiefenpsychologie und Kulturanalyse“, Berlin 1989-2000, hervorgehoben.

6.5 Gibt es einen modernen Gesellschaftscharakter?

Adelbert Reif führte 1976 und 1977 mehrere Interviews mit Fromm durch, in deren Verlauf er einige Thesen genauer hinterfragte und im Aufsatz *Haben oder Sein. Aufzeichnungen nach einem Gespräch mit Erich Fromm*⁴⁴⁴ (1978) zusammenfaßte. Fromm hatte die moderne Gesellschaft unter dem Signet des „Habens“ in Form von „Egoismus, Selbstsucht und Habgier“ charakterisiert.

Obwohl mit der Renaissance sich auch humanistisches Gedankengut in Europa verbreitete, setzte sich in den folgenden Jahrhunderten das Patriarchat mit Ausbeutung und manipulierendem Denken durch. Die moderne Gesellschaft ist — laut Fromm — von einer allgemeinen Schizophrenie und einem weltweit pathogenen Zustand durchsetzt:

Der Mensch hörte mehr und mehr auf, das Wichtigste im Leben zu sein, und an seine Stelle traten die Ökonomie und damit die Maschine, der Profit und das Kapital. Die Konsumtion wurde das eigentliche ... „religiöse“ Ziel des modernen Menschen (ebd. S.222).

Diesem düsteren Bild haben einige „Utopisten des Seins“, z.B. die Propheten, Karl Marx und Ernst Bloch, eine humanistische Zukunftsvision entgegengehalten. Fromm ist in Bezug auf eine bessere Zukunft, in der diese Visionen verwirklicht werden sollten, sehr skeptisch:

Ich halte die Chancen, daß nicht nur diese Gesellschaft, sondern unter Umständen die ganze Welt durch einen Atomkrieg oder andere Katastrophen zum Untergang verurteilt ist, für sehr groß (ebd. S.245).

Trotzdem hält er an den Möglichkeiten, neue Formen des menschlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens zu erproben, fest, da er an die *Vernunft* als wichtigste erreichbare Tugend des Menschen glaubt.

Darüber hinaus gibt es in der Gegenwart eine große Anzahl von Menschen, die unter der Entfremdung leiden und etwas Neues anstreben. Der Kapitalismus sei „wohl auf seinem Höhepunkt angelangt, er ist aber auch gleichzeitig am Beginn seines Niedergangs“ (ebd. S.233).

Natürlich werden sich die Regierungen und die großen Industrien mit allen Mitteln gegen jede Veränderung zur Wehr setzen, und es ist viel wahrscheinlicher, daß wir zu einer neuen Art von Faschismus kommen — ich nenne es „Faschismus mit lächelndem Gesicht“ —, zu einem Faschismus, der mehr auf Manipulierung als auf äußerer Gewalt beruht ... Die westliche Festung ... kann durch Terror, Sabotage und viele andere Akte zerstört oder schwer geschädigt werden und plötzlich nicht mehr funktionieren (ebd. S.247).

Fromms Thesen stießen zum Teil auf harsche und berechnete Kritik. Ein Beispiel dafür ist der Aufsatz *Anatomie der Erwerbsgesellschaft*⁴⁴⁵ (1978) des Wissenschaftspublizisten Ludger Lütkehaus. Seiner Ansicht nach scheint Fromm mit seinem Buch *Haben oder Sein* „auf fundamentalontologisches Geraune zu regredieren“ (ebd. S.248). Lütkehaus beschreibt Fromms angeblich der Gesellschaft inhärentes Gegensatzpaar als prinzipiellen Kampf um die Herrschaft — „wie weiland Gott und Teufel“ (ebd. S.251), und es sehe bei Fromm so aus, als hätten Jesus, Marx und Albert Schweitzer dieselbe radikal-humanistische Kritik am „Haben“ geübt:

Wohl kaum. Solcher „Stimmenfang“ läuft Gefahr, zu vielen etwas zu bieten, um noch etwas peinlich Genaueres zu besagen. Auch sind Fromms Formulierungen mehrfach derart, daß sie für die Gegenauflärung

444 Reif, Adelbert: *Haben oder Sein. Aufzeichnungen nach einem Gespräch mit Erich Fromm*. In: Erich Fromm. *Materialien zu seinem Werk* (Hrsg. von A. Reif). Wien 1978

445 Lütkehaus, Ludger: *Anatomie der Erwerbsgesellschaft*. In: Reif (Hrsg.), Wien 1978

mißbräuchlich zitierbar werden (vor allem die kuriose Mittelalter-Nostalgie) (ebd. S.251).

Noch einen Tick schärfer ist die Kritik von Gonsalv K. Mainberger in *Mahnmal in verwüsteter Landschaft*⁴⁴⁶ (1978). Der Autor ist der Meinung, daß Fromm in *Haben oder Sein* versucht, „seinen psychoanalytischen Aussagen eine höhere Weihe zu geben“ (ebd. S.261). Mainberger weist nach, daß Fromm philosophisch unkritisch, d.h. unwissenschaftlich vorgeht, wenn er zwei ontologische Kategorien (Haben und Sein), welche zur Grundstruktur des indogermanischen Sprachtypus gehören, auf Psyche, Geschichte, Ökonomie, Sehnsüchte und Tagespolitik überträgt, ohne die bisher unvereinbaren Differenzen zu beachten.

Es gibt philosophiegeschichtlich und systematisch gesprochen keine problematischere Kategorie als Sein, als Haben (ebd. S.263).

Zwar übe er exakte Selbst- und Fremdbeobachtung und beziehe klinische Erfahrungen mit ein, aber...

andererseits wagt er das moralische Urteil, läßt dem theoretisch verfaßten Diskurs auf weite Strecken weite Bahn, holt zu beschwörenden Ermahnungen aus, prophezeit die Weltapokalypse und argumentiert rundum nach den Regeln der rhetorischen Plausibilität (ebd. S.262).

Er nennt das Buch eine Mischung aus „wissenschaftlicher Argumentation und religiöser Ermahnung“ und zieht auch deren Anreger, den Theologen Funk und „Moralprofessor“ Dietmar Mieth sowie Meister Eckhart, in die Kritik mit ein:

Konkret kommt es dabei auf die Vermischung von Wissenschaft und Erbauung heraus ... Als Psychoanalytiker spielt er sich die Prophetie zu, um mit ihr die Lücken der analytischen Aussagen stopfen zu können. Umgekehrt erhält im Frommschen Zusammenhang die Prophetie unversehens den Schein von Exaktheit und Unfehlbarkeit, die aber aus der Psychoanalyse entlehnt sind, so daß man schließlich doch noch vermuten könnte, die Psychoanalyse sei so etwas wie eine Prophetie (ebd. S.263).

Man könnte annehmen, daß diese Kritik von einem Atheisten stammt — aber weit gefehlt: Mainberger ist ein Dominikanerpater (nach eigenen Angaben von 1947 bis 1975), der Philosophie an einer Schweizer Schule doziert!

Mainberger versucht zwar, Fromms Thesen positive Seiten abzugewinnen, kommt aber letztlich doch zu sehr skeptischen Aussagen:

Fromm geht mit der Geschichte um, als könnte sie durch zwei Begriffe — Haben und Sein — rückgängig gemacht werden. Dabei haben eben sie im Abendland Geschichte gemacht ... Haben wirkliche Habenichtse je etwas davon, wenn sie wirklich *sind* (ebd. S.265)?

Ein anderer Kritikpunkt wurde von der Soziologin und Psychoanalytikerin Uschi Eßbach-Kreuzer⁴⁴⁷ angesprochen, die sich mit der Frommschen Theorie des Sozialcharakters befaßte. Sie bemängelt an Fromm, daß er die Kategorien „Klasse“ oder „Schicht“ teilweise ausgespart und vernachlässigt hatte. Eßbach-Kreuzer weist diese Lücke am Beispiel der in *Furcht vor der Freiheit* analysierten Mittelschicht zur Zeit des Protestantismus nach und folgert aus dem Konzept des Sozialcharakters, der — laut Fromm — für alle Mitglieder einer Gesellschaft gelten soll:

Diese Unterscheidung ist jedoch insofern problematisch, als bei der Annahme von klassenspezifischen Charakterstrukturen der Begriff „Sozialcharakter“ einen Grad von Allgemeinheit erhält, der nur noch sehr vage soziologische Aussagen ermöglicht (ebd. S.321).

446 Mainberger, Gonsalv K.: *Mahnmal in verwüsteter Landschaft*. In: Reif (Hrsg.), Wien 1978

447 Eßbach-Kreuzer, Uschi: *Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm*. In: Reif (Hrsg.), Wien 1978

Was zuerst nur für die Mittelschicht galt, übertrage Fromm (unzulässig) auf alle Menschen in der Reformationszeit.

Da die Autorin jedoch ausschließlich von der Psychoanalyse ausgeht, erfaßt sie nicht die eigenschöpferischen Seiten der Charakterbildung. Denn jeder Mensch gibt auch eine individuell gestaltete Antwort auf die allgemeinen Bedingungen z.B. einer Schicht.

6.5.1. Der moderne Marketing-Charakter

Die Autoren Rainer Funk, Gerd Meyer und Helmut Johach haben im Jahr 2000 — anlässlich Fromms 100. Geburtstag — verdienstvoll einen Sammelband *Erich Fromm. Zur Aktualität seines Denkens*⁴⁴⁸ herausgegeben. Rainer Funk schreibt darin über Fromms Bedeutung für die Gegenwart⁴⁴⁹. Dessen Diagnose der Moderne, die Marketing-Orientierung, ist Funks Hauptuntersuchungsobjekt. Er bezeichnet sie als eine moderne Gesellschafts-Krankheit, die sich an der „Verkaufsstrategie“ — was mit Marketing gemeint ist — ausrichtet: Verpackung, Aussehen, Image, Showeffekt, Vermittlung, Performance, Outfit, Inszenierung. Der Mensch identifiziert sich mit der „ökonomischen Erfordernis kapitalistisch-marktwirtschaftlicher Produktionsweise“:

Er erlebt sich selbst, seine Persönlichkeit, als eine Ware, die es zu verkaufen gilt (ebd. S.37).

Als Charakterzüge, die sich daraus entwickeln, nennt Funk unter anderem Flexibilität, Mobilität, Bezogensein ohne emotionale Bindung, Coolness, effektives Funktionieren und Leistungswille.

Die menschlichen Eigenschaften werden in der Marketing-Orientierung auf die Produkte und Waren projiziert, was dem Vorgang der Entfremdung entspricht:

Nicht mehr der Mensch ist zärtlich, sondern der Weinbrand. Die Werbung spiegelt dabei nur die bei der Marketing-Orientierung praktizierte Wirklichkeitsverdrehung (ebd. S.41).

Die innere Leblosgkeit wird durch eine „inszenierte Wirklichkeit“ aufgefüllt und stimuliert.

Der Werbespot erzeugt eine Welt von Erlebnis oder süßem Traum oder faszinierend schöner Welt, in der die Sehnsüchte der Menschen verwirklicht sind und zugleich der Joghurt oder das Bier zu Hause sind (ebd. S.43).

Es werden also „Pseudo-Wirklichkeiten“ erzeugt, in der sich zwar Millionen treffen und sich normal fühlen, die aber doch einer „Borderline-Pathologie“ entsprechen.

Kommentar: Die Diagnose einer „Borderline“-Krankheit bedeutet in der modernen Psychiatrie, daß eine schwerwiegende frühkindliche Störung vorliegt und unter bestimmten Bedingungen zum Ausbruch einer Wahnkrankheit führen kann. An dieser, wie auch bei anderen Stellen, überkommt einem neutraleren Betrachter unserer Zeit das Gefühl, daß bei Funk — wie auch bei Fromm — etwas zu viel schwarze Farbe aufgetragen und der Finger zu moralisierend dabei erhoben ist (der theologische Hintergrund mag bei Funk eine gewichtige Rolle spielen).

Auch er erliegt der Magie des Wortes „Marketing“, wenn er darunter Begriffe subsumiert, die mit der Verkaufsstrategie primär nichts zu tun haben: Wenn sich z.B. jemand inszeniert, eine Show „abzieht“ oder sich ständig um sein Outfit kümmert, bedeutet dies hauptsächlich, daß er sein kleines Ich, das unter dem mangelhaften Selbstwertgefühl leidet (ohne daß es ihm bewußt ist), durch solches Tun aufzuwerten versucht.

Dieses Verhalten läßt sich mit eindeutiger definierten, tiefenpsychologischen Begriffen und Diagnosen als „hysterisch“, „histrionisch“, „narzißtisch“, „kompensatorisch“ oder „Prestige-Streben“ adäquater beschreiben und einordnen; dazu sind keine anderen Begriffe erforderlich.

448 Funk, R.; Johach, H.; Meyer, G. (Hrsg.): Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. München 2000

449 Funk, R.: Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart

Auch die „inszenierte Wirklichkeit“ ist nichts Neues: Der Neukantianer Hans Vaihinger hatte in seiner *Philosophie des Als-Ob*⁴⁵⁰ (1911) den Begriff der „Fiktion“ („Als-ob“-Wirklichkeit) eingeführt, um die Annahmen und Konstruktionen damit zu bezeichnen, die den Menschen als Leitbilder im komplizierten, chaotischen und ängstigen Leben dienen. Sie werden normalerweise im Alltag wieder fallengelassen, wenn man sie nicht mehr benötigt.

6.5.2. Ost- und westdeutscher Gesellschaftscharakter?

Der Politologe Gerd Meyer⁴⁵¹ unternahm 1991/92 mit nicht erwähnten und beruflich nicht charakterisierten Mitarbeitern den verdienstvollen Versuch, Fromms sozialpsychologisches Konzept auf je 15 Primarschul-LehrerInnen der ehemaligen DDR (Ost) und des Westens anzuwenden, um durch „Tiefeninterviews“ und Gruppenauswertung Unterschiede oder Gemeinsamkeiten der beiden seit 1989 vereinten Staaten herauszuarbeiten. Sie stellten (sich) die Frage, ob es eine „Charaktermauer“ gebe, welche die umfassende Vereinigung von Ost und West hintertreiben würde.

Als innovativ im Vergleich zu Fromm bewerteten sie die psychoanalytische Auswertungsmethode, die darin bestand, die Übertragung und Gegenübertragung auf die Antworten der Interviewten in der Gruppe zu diskutieren und in die Auswertung einzubeziehen.⁴⁵²

Das Team klassifizierte die Interviewten nach folgenden Charakterorientierungen in Bezug auf Dominanz, aber auch Mischung dieser Strukturen: Autoritäre, Marketing, leicht narzißtische und produktive Gesellschafts-Charakterorientierung. Das Autoritäre ist durch Herrschaft mit sadistischen oder masochistischen Anteilen gekennzeichnet. Der Marketing-Charakter ist derjenige, der stets gut ankommen und sich gut verkaufen möchte, also konformistisch eingestellt ist. Der leicht-narzißtische Typ ist selbstbezogen und „verzweckt“ die anderen für den eigenen Erfolg und die eigene Bedeutsamkeit. Der produktive Charakter ist im Sinne Fromms kreativ, liebesfähig und vernünftig.

Es ergaben sich folgende, zum Teil überraschende Resultate: Von den 30 Untersuchten wiesen 16 dominant, sekundär (d.h. an zweiter Stelle) sogar 23 Personen autoritäre Orientierungen auf, wobei, wie erwartet, drei Viertel im Osten, aber immerhin noch etwa ein Viertel im Westen auf Herrschen hin ausgerichtet waren.

An zweiter Stelle rangierte der leichte Narzißmus (6-9 Personen), fünf- bis neunmal im Westen, ein- bis fünfmal im Osten. Der Marketing-Charakter dominierte wie erwartet bei vier Personen im Westen; im Osten war er nur dreimal als sekundäre Orientierung zu diagnostizieren.

Der Vergleich zwischen Ost und West zeigt, daß im Osten weiterhin autoritäre Orientierungen vorherrschen (12 von 15 LehrerInnen), während die Westdeutschen (9 von 15) eher marketing- oder narzißtisch orientiert sind (ebd. S.52).

Die Dominanz der autoritären Einstellung im Osten wird auf den „sozialistischen Paternalismus“, einer Mischung aus Bevormundung und staatlicher Fürsorge, zurückgeführt, wobei die Studie Fromms These widerlegt, wonach in den kommunistischen Staaten ebenfalls der kapitalistische Geist triumphiere.

Der Westen mit seiner demokratisch-liberalen Gesellschaftsstruktur sollte an sich mehr produktive Charaktere hervorbringen. Die Untersucher sind deshalb überrascht, noch so viele Autoritäre vorzufinden. Als Erklärung dafür ziehen sie den Beruf des Lehrers (für Herrschaft disponierend) sowie die Sozialisation in der Familie und den hierarchischen Institutionen heran.

Die DDR-Sozialisation wird vom Autor kenntnisreich von den inneren und

450 Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als-Ob (1911). Leipzig 1923

451 Meyer, Gerd: Gesellschafts-Charaktere in Deutschland: Eine „Charaktermauer“ zwischen Ost und West? In: Funk et al., München 2000

452 Diese Methode ist keineswegs neu, da die von Michael Balint nach dem zweiten Weltkrieg gegründeten „Balint-Gruppen“ und insbesondere die Gruppenpsychotherapie solche Prozesse schon seit langem beachtet.

äußeren Faktoren her bestimmt. Er findet auch eine Erklärung für die zweite Überraschung, daß nämlich die ostdeutschen weitaus häufiger als die westdeutschen LehrerInnen zu produktiven Orientierungen tendieren (das Team fand übrigens nur einen echt produktiven Charakter, nämlich im ehemaligen Osten).

Der relative Mangel und der politische Druck, der auf allen lastete, ermöglichten oft (nicht durchweg) eine besondere Art der Nähe und eine zum Teil bemerkenswerte Qualität in den menschlichen Beziehungen. Sie zeigte sich im persönlichen Gespräch; in praktischer, nicht nur materieller Hilfsbereitschaft und Solidarität (ebd. S.60).

Meyer kritisiert mit Recht einige Mängel an Fromms Sozialpsychologie. Letzterer gehe zu undifferenziert und abstrakt vor und berücksichtige zu wenig die Einflüsse von Politik, Kultur, Sozialisation⁴⁵³, Arbeitsinhalten und Medien. In Fromms Untersuchungen wären auch „die Ebene des Verhaltens und der Einstellungen“ (ebd. S.63) unterrepräsentiert.

Die Untersucher kommen zum Schluß, daß es „keine Charaktermauer im Sinne strukturell verfestigter psychischer Barrieren für eine innere Einheit“ (ebd. S.66) gebe.

Kommentar: Die Studie zeigt, daß Fromms Begriffe begrenzt tauglich sind, soziologische Untersuchungen zu fundieren, wobei auch hier wenig Substantielles mit dem schillernden Begriff des Marketing-Charakters auszusagen war (der im konsumverfallenen Westen nicht einmal dominierte!). Daß die produktiven Orientierungen öfter im Osten aufzufinden waren, überrascht den Tiefenpsychologen nicht, da dafür, wie wir abschließend ausführen werden, die „bemerkenswerte Qualität in den menschlichen Beziehungen“ ausschlaggebend sind.

6.5.3. Kindheit und Jugend 2000 in Deutschland

Zu allen Zeiten stellt sich die Frage nach der Beschaffenheit der Jugend. Fromm hatte dies mit dem Verweis auf den modernen Marketing- und Konsum-Charakter getan. Daran knüpft unter anderem auch Burkhard Bierhoff in einem Beitrag: *Gesellschafts-Charakter und Erziehung*⁴⁵⁴ an.

Fromm hatte die nicht-produktiven Charaktere in der Gesellschaft als „sozial defekt“, aber nicht krank beschrieben, da sie gemäß der Vorgaben der Wirtschaft arbeiten und der Regierung durch Anpassung gehorchen. Bierhoff deckt den Frommschen Widerspruch auf, daß diese funktionierenden Menschen doch Unzufriedenheit, Langeweile oder chronische Depressivität verspüren. Deshalb möchte er diese Charaktere mit dem Epitheton „beschädigte Subjektivität“ belegen.⁴⁵⁵

Die gegenwärtigen Wandlungsprozesse in der Gesellschaft, die er unter anderem mit Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen umschreibt, hätten einen derartigen Bruch herbeigeführt, daß auch die Pädagogik davon betroffen sei. Die neue Erkenntnis laute:

In der zeitgenössischen Erziehungstheorie hat sich der Fokus auf *das seine Realität aktiv formende Subjekt* verlagert (ebd. S.92).⁴⁵⁶

Der Autor geht sogar so weit zu sagen, daß die neuen Transformationsprozesse nach Kriterien verlangen, „die nicht der Vergangenheit entnommen werden“ (ebd. S.92) könnten.

Er verweist auf zeitgenössische Diagnosen, welche von einer dem Zugriff der Pädagogik, der Spiele- und Freizeitindustrie preisgegebenen Kindheit, von Anspruchs- und Konsumdenken und von einem „eher toleranten, teils aber auch gleichgültigen, permissiven“ Erziehungsstil sprechen. Der Individualisierungsdruck bestehe darin, daß

453 Siehe hierzu: Böhm, J.M. und Hoock, C.: Sozialisation und Persönlichkeit: Autoritarismus, Konformismus oder Emanzipation bei Studierenden aus Ost- und Westdeutschland. Gießen 1998

454 Bierhoff, Burkhard: Gesellschafts-Charakter und Erziehung. In: Funk et al., München 2000

455 Hier folgt Bierhoff Fromms narzißtischen Spuren und verwendet einen neuen Begriff, nur um die eigene Originalität zu beweisen; „neurotisch“ wäre dem Sachverhalt weiterhin angemessen.

456 Wie bereits angemerkt, gehört dieser aktive und schöpferische Aspekt seit 1912 zu Adlers Einschätzung vom Menschen.

den Kindern biographische, familiäre und berufliche Entscheidungen zugemutet werden, die sie überfordern und zu „psycho-sozialem Streß und biographischen Krisen“ führen. Obwohl oft von einer „Risikokindheit“ gesprochen wird, steht er auf folgendem Standpunkt:

Kinder heute erscheinen deutlich weniger belastet als etwa in der Kriegs- und Nachkriegszeit; jedenfalls sind es andere Belastungen als früher (ebd. S.94).

Jugendliche wären an „hoher kognitiver Präsenz und einem leidenschaftslosen Engagement mit rasch wechselnden Orientierungen“ erkennbar, welche sie als cool, gelangweilt und distanziert erscheinen lassen:

Das Gefühlsleben dieses Menschentyps ist längst nicht so differenziert entwickelt wie sein Denken (ebd. S.95).

Bierhoff schwankt zwischen Zutrauen und Mißtrauen der Jugend gegenüber und nimmt an, daß sie die Realität nicht schlechter als die frühere bewältigen könne.

Aus nicht dargelegten Gründen kommt er zur Feststellung, daß allgemein ein geringes Selbstwertgefühl existiere, welches von den meisten Menschen mit Konsum oder Suche nach Anerkennung durch andere kompensiert werde. Deshalb stellt er die — wirklich essentielle — Frage: Wie gewinnen Kinder und Jugendliche heute mehr „Selbstwert“?

Obwohl Bierhoff vor kulturpessimistischer Kritik warnt, führt er negative Beispiele wie „extreme Formen des Selbsterlebens und Bewirkenkönnens“, Konsum und Konformismus an und beklagt, daß es „keine zeitlos gültigen Werte und Traditionen mehr gibt“ (ebd. S.99). Fast im selben Atemzug schließt er sich der Frommschen Alternative an, die *entweder* von produktiver Entwicklung in Richtung Vernunft, Liebe und produktiver Arbeit⁴⁵⁷ oder von Untergang berichtet. Es verwundert daher nicht, daß Bierhoffs Unschlüssigkeit und Wertekonfusion in eine eher fatalistische Stellungnahme zur Zukunft der pädagogischen Möglichkeiten einmündet.

Zur Diagnostik der technisierten Gesellschaft und insbesondere der Jugend hat auch Helmut Wehr in seinem Aufsatz *Biophile Alternativen in der Weiterentwicklung der Schule*⁴⁵⁸ Stellung genommen. Der Mensch der Moderne wird als höchst bedrohtes Wesen geschildert, das sich ständig differenzieren und individualisieren müsse. Eine kleine Auswahl aus Wehrs Analyse sieht folgendermaßen aus: „Veränderte Kindheit“ mit elterlicher Verunsicherung, aber auch pädagogischer Dauerbetreuung; „Medienkindheit“ (H. von Hentig⁴⁵⁹, 1984); „Verinselung“; Leben in einer „Risikogesellschaft“ (U. Beck⁴⁶⁰, 1986) mit der Folge einer „Patchwork-Identität“.

Die Folgen bestehen aus einer ganzen Palette von Frustrationen, Ängsten, depressiven, gelangweilten Passivitäten und destruktiven Kompensationen. Wehr geht aber nach dieser recht pessimistischen Sichtweise dazu über, auf der Basis des Frommschen Biophilie-Prinzips Vorschläge für eine veränderte *Gesprächs- und Schulkultur* zu machen. Es soll sich dabei um ein „soziales Lernen“ handeln, das „Lern- und Arbeitstechniken, kompetentes Sozialverhalten, zum Beispiel Gesprächsfähigkeit, Umgang mit Angst und Streß“ (ebd. S.113) vermitteln soll.

Kommentar: Diese veränderte Bildung benötigt allerdings auch entsprechende Ausbildung der LehrerInnen. Der Autor läßt aber kein Wort darüber fallen, wie eine solche Ausbildung...

in Richtung Verantwortung für partnerschaftliche Lernkultur, Selbststeuerung und –verantwortung, Kreativität, kommunikative Fähigkeiten, fachliche,

457 Warum der Autor diese Ziele und Lebensaufgaben nicht als zeitlos gültige Werte ansieht, ist nicht verständlich.

458 Wehr, Helmut: Biophile Alternativen in der Weiterentwicklung der Schule. In: Funk et al., München 2000

459 Hentig, H. von: Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit. Ein Pädagoge ermutigt zum Nachdenken über die neuen Medien. München 1984

460 Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main 1986

didaktische, methodische Kompetenz, Kooperations- und Teamfähigkeit
(ebd. S.114)

aussehen könnte. Nur ein „pädagogisch-therapeutisches Gespräch in der Supervisionsgruppe“ wird als hilfreich erwähnt. Wehr verweist schließlich auf Fromms Bild einer antiautoritären, kommunitären Erziehung, um sie den LehrerInnen zu empfehlen: Bedingungslose, mütterliche Liebe, väterliche Verantwortung, produktive Stimulation, Interesse, Selbstverwaltung und unbürokratische Führung — alles hehre Ziele, die aber nur über eine nicht explizierte intensive Ausbildung zu verwirklichen wäre (auf die „Notwendigkeit weitreichender Reformen der Lehrerbildung“ und die dementsprechenden Schwierigkeiten hat unter anderem Jürgen van Buer⁴⁶¹ in mehreren Publikationen hingewiesen).

Ein humorvoller Aufsatz von Jürgen Kalcher über die *Vermessenheit des Messens sozialer Arbeit*⁴⁶², der das moderne Rentabilitätsprinzip in der Sozialarbeit kritisiert, überträgt die Frommschen Charakter-Orientierungen auf diverse Zähl- und Meßmethoden.

Kommentar: Obwohl der Autor absolut berechnete Kritik an den inhumanen Interessen der Wirtschaft, der Manager und des geldgierigen Staates übt, liest er mehr aus den Frommschen Begriffen heraus, als sie eigentlich beinhalten. Es wäre zweckdienlicher, wenn er diejenigen, welche sich z.B. auch in den Wissenschaften einseitig und zwanghaft auf das Messen, Zählen und „Operationalisieren“ stürzen, als Menschen beschreiben würde, die aus einem Minderwertigkeitskomplex heraus nach Überlegenheit in Richtung Macht, Prestige oder Besitz streben. Karen Horney's Begrifflichkeit z.B. in ihrem Buch *Neurose und menschliches Wachstum*⁴⁶³ (1950) brächte hier weitaus mehr Deutlichkeit in die psychologische Diagnostik als diejenige Fromms.

6.5.4. Die Generation Golf

Momentan hat der Begriff der *Generation Golf* Furore gemacht, der die moderne Jugend charakterisieren soll. Mit diesem Buchtitel⁴⁶⁴ beschreibt Florian Illies die Jugendlichen, die zwischen 1965 und 1975 geboren sind (Illies selbst ist Jahrgang 1971). Die Bezeichnung „Generation Golf“ als auch die Zwischenüberschriften des Buches stammen aus den Werbeslogans von VW für diese Automarke und drücken nach Ansicht des Autors präzise das Lebensgefühl, die Ziele und Einstellungen seiner Altersgenossen aus.

Illies schildert mit ironisch-lächelnder Distanz eine Kindheit, die von Verwöhnung, Überbesorgtheit, Bemutterung und supermoralischen Ansichten geradezu überquoll. Das Leben richtete sich auf Wärme, Süße, Bequemlichkeit, Mode, Konsum, Technik und Luxus genau so ein, wie es die gekonnt und perfekt wiedergegebenen Werbespots verkündeten. Solche Verwöhnung hatte natürlich Folgen: Illies versagte in Mathematik⁴⁶⁵ und entwickelte sich zu einem Narzißten, was er als Diagnostikum der ganzen Generation Golf zuschreibt:

Narziß ist zum Idol geworden, Bulimie und Magersucht die konsequenten Folgen (ebd. S.91) ... Aber Narziß ist der größte Gott der Generation Golf. Man huldigt ihm am besten vor dem Spiegel (ebd. S.196).

Das *Outfit* beherrschte das Leben, wobei die Jugendlichen konsequent gegen die Vorstellungen der Mütter und Väter opponierten, von denen viele der 68er Generation entstammten und die ihre Kinder zum Protest gegen Atomenergie, gegen Konsumterror

461 Buer, Jürgen van: Studienreform in der Wirtschaftspädagogik in Berlin — quo vadis? In: Matthäus, S. & Seeber, S (Hrsg.): Das universitäre Studium der Wirtschaftspädagogik. Institut f. Wirtschafts- und Erwachsenenpädagogik, Humboldt-Universität Berlin 2000, S.11

462 Kalcher, Jürgen: Über die Vermessenheit des Messens sozialer Arbeit. In: Funk et al., München 2000

463 Horney, Karen: Neurose und menschliches Wachstum (1950). München 1975

464 Illies, Florian: Generation Golf. Ein Inspektion. Berlin 2000

465 Die Mathematik-Schwäche ist charakteristisch für Verwöhnung, die mit Minderwertigkeitskomplexen einhergeht, wie Adler schon früh konstatierte: „Menschen mit starkem Unsicherheitsgefühl sind für gewöhnlich schlechte Rechner“ (in: Adler, A.: Kindererziehung (1930), Frankfurt/Main 1976, S.59)

(Coca-Cola, Süßigkeiten), gegen Umweltzerstörung, Schminken, Luxus und dröhnende Musik erziehen wollten.

Kommentar: Es wäre interessant, mit dem Buch von Illies, das keinen sozialpsychologischen Anspruch erhebt, eine Probe aufs Exempel zu wagen, indem die Frommsche Charakterologie auf die Generation Golf angewandt wird: Die Generation Golf zeigt gewiß alle Anzeichen der Konsum- und Narzißmus-Orientierung. Marketing als „Vorspiegelung und Inszenierung“ von nicht eigenen Fähigkeiten, Gefühlen und Gedanken, nur um anzukommen und sich selbst zu verkaufen (laut Definition von Funk, München 2000, S.8), ist allerdings kaum erkennbar. Eine nekrophile Einstellung im Sinne einer destruktiven Aggressivität oder gar „Liebe zum Toten“ ist ebenfalls nicht auszumachen — im Gegenteil: Die Generation Golf stemmt sich „gegen die Spaßfeindlichkeit der Gesellschaft“ (ebd. S.169), was eher als biophil zu interpretieren wäre.

Die Erziehung der Golf-Generation kann relativ widerspruchsfrei auf einen Nenner gebracht werden: *Verwöhnung* und *Verzärtelung*. Daraus resultieren die meisten Charakterzüge der Golf-Generation, die sich zwischen kleinem, schwachem Ich (Kleinheitswahn) und kompensatorisch großartigem, aufgeplustertem Ich (Größenwahn) bewegen.

Illies selbst hat eine protestantische Sozialisation hinter sich, die vor „Moralhoheit“ und alternativen (biophilen!) Werten strotzte.⁴⁶⁶ Dagegen opponierten die Jugendlichen mit allen (un)möglichen Moden und Slogans. Illies irrt sich daher, wenn er annimmt, daß es keine ödipalen Verhaltensweisen mehr gebe und Ödipus ausgedient hätte. Mit der Devise: „Wir sind doch nicht so blöd wie die Generation vor uns“ (ebd. S.181) ging nämlich der ödipale Protest gegen die 68er Generation so weit, daß sie den sozialpolitischen Diskussionen, der Tages- und Weltpolitik nur noch trotzig Gleichgültigkeit entgegenbrachten.

Da in Schule und Familie der Antifaschismus großen Raum einnahm — Nationalsozialismus stand „zwischen dem dritten und 13. Schuljahr mindestens achtmal auf dem Lehrplan“, ebd. S.174), — solidarisierte sich die Generation Golf sogar mit Martin Walser, der...

von der „Dauerpräsentation unserer Schande“ redete und von der Kultur des Wegschauens (und beschloß), in bezug auf die Nazi-Zeit den erhobenen Zeigefinger nicht mehr zu akzeptieren ... Zugleich sah dennoch kein Generationsangehöriger weder im ganzen Walser-Bubis-Streit noch im Kosovo-Krieg Anlaß, sich zu äußern (ebd. S.175).⁴⁶⁷

Letztlich hat sich aber, zumindest bei Illies, eine relativ produktive und biophile Orientierung durchgesetzt: Er ist Feuilletonredakteur einer angesehenen Zeitung und schreibt ein Buch, das die infantilen, narzißtischen und konsumorientierten Charakterzüge der Golf-Generation bissig-witzig kommentiert, also aufklärerisch wirkt. Gegen Ende vergleicht er — möglicherweise doch etwas zu kühn? — seine Generation mit der „skeptischen“ Nachkriegsgeneration, die auf keine hohlen Phrasen mehr hereinfalle.

6.5.5. Jugend 2000

Zwei Markt- und Sozialforschungs-Institute interviewten und analysierten zwischen den Jahren 1998-2000 über 4000 Jugendliche und versuchten, mittels modernster statistischer Verfahren das „Typische“ der *Jugend 2000*⁴⁶⁸ herauszufinden. Die Ergebnisse wurden unter der Bezeichnung „Shell-Studie“ auch in der Presse bekannt gemacht und vermittelten den Eindruck, daß die bislang abgegebenen negativen Urteile

466 Psychoanalytisch gesprochen bedeutet dies, daß Illies ein strenges „Über-Ich“ entwickelt hat.

467 Die im Moment (August 2000) in allen Medien geführte Rechtsradikalismus-Diskussion sollte ebenfalls unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden.

468 Fischer, A.; Fritzsche, Y.; Fuchs-Heinritz, W.; Münchmeier, R.; Deutsche Shell (Hrsg.): Jugend 2000. 2 Bde., Opladen 2000

über die Jugend revidiert werden müßten. Beziehung zu den Eltern, soziale Kontakte, berufliche Orientierung, Umgang mit der Technik, Meinung über die Ausländer und Leistungsbereitschaft — alle Angaben zu diesen Bereichen gaben mehr zu Optimismus als zu üblichen Abwertungen Anlaß.

Aus der überwältigenden Datenfülle wird im Folgenden eine Auswahl getroffen, um den Bezug zu den Frommschen Kriterien (Haben-, Konsum-, Marketing-Orientierung, Biophilie und Nekrophilie) herstellen zu können.

Wer die Aussagen der Jugendlichen und die Statistiken nüchtern zur Kenntnis nimmt, konstatiert bald, daß die optimistische Sichtweise hauptsächlich ein Resultat der Interpretation ist. Dazu ein Beispiel: Eine Mitherausgeberin der Studie, Yvonne Fritzsche, gibt in einem Resultat der Befragung bekannt, daß die *Mehrzahl* der Jugendlichen täglich über zwei Stunden fernsehe, Partys besuche und „rum hänge“ (98 bzw. 96%, ebd. Bd.1, S.206).

Als Befürworterin der „Inflation am Wertehimmel“ (mit der Abdankung alter Wertkonzepte) erblickt sie im Fernsehen keineswegs etwas Schädliches:

Die Medien, besonders das Fernsehen, fungieren als Avantgarde eines modernen Lebensstils und verstärken die allgemeine gesellschaftliche Tendenz, die auch als „Jugendkult“ oder „Generalisierung von Jugend“ bezeichnet wird (ebd. Bd.1, S.102).

Deshalb können ihr jugendliche „Patchwork-Identität“, Genußstreben und oberflächliche Sozialkontakte nicht als negativ imponieren, sondern gelten ihr als Zeichen besonders flexibler Anpassungsfähigkeit und als Kapital für die Zukunft.

Aus der Fülle der Daten und der Resumees lassen sich einige hier relevante Schlußfolgerungen ziehen:

- Verallgemeinerungen über „die“ Jugend sind fragwürdig, obwohl man z.B. zahlreiche Anhaltspunkte für die Frommsche Konsum-Orientierung findet. Die Beschreibung des Marketing-Charakters wurde bereits weiter oben als zu diffus bezeichnet. Für die Nekrophilie gibt es keine Anhaltspunkte: Auch hier macht die Studie deutlich, daß Technik-Begeisterung nichts mit „Liebe zum Toten“ zu tun hat.
- Fromm fordert zu Recht, solche Untersuchungen stets auf die sozio-ökonomischen Bedingungen auszuweiten. Auf diese Weise wurde nämlich deutlich, daß die Ausländerfeindlichkeit — neben persönlichen und familiären Gründen — überwiegend bei beruflich, sozial und materiell benachteiligten Jugendlichen auftritt. Aus verständlichen Gründen finden sich gerade unter diesen Heranwachsenden am meisten sogenannte „Schulversager“ (Steffi Badel⁴⁶⁹).
- Solche aufwendigen Studien verlieren an Glaubwürdigkeit, wenn sie nicht durch sorgfältige tiefenpsychologische Untersuchungen fundiert werden. Dies betrifft nicht nur die Studien-„Objekte“, sondern insbesondere auch die Forscher, deren Weltanschauung und Gesundheitsbegriff in die Interpretationen mit einfließen.
- Umfangreiche Zahlenkolonnen und Statistiken können nicht darüber hinweg täuschen, daß jedes Individuum höchst eigene Lebensbedingungen vorfindet, die es auf ganz spezifische Weise innerlich verarbeitet. Um dies zu erforschen, genügen noch so viele Parameter nicht, da sie nicht biographisch — z.B. in Belastungssituationen — überprüft werden. Denn erst in persönlichen wie sozialen Krisenzeiten zeigt es sich, ob die in der westlichen Gegenwart fast generell zu beobachtende *verwöhnende Erziehung* beim jeweiligen Jugendlichen zu Ängsten, Depressionen, Fluchtreaktionen oder aggressiven Größen- und Machtattitüden führen.
- Aus der Studie sind einige Übereinstimmungen mit Fromms Anschauungen ableitbar, auch wenn dies den Interpreten nicht bewußt ist: Bildung beeinflusst die Jugendlichen

469 Badel, Steffi: Jugendliche im Modellversuch Modulare-Duale-Qualifizierungs-Maßnahme (MDQM) — wahrgenommene Belastungen und Bewältigungsstrategien. In: Matthäus/Seeber (Hrsg.): Das universitäre Studium der Wirtschaftspädagogik — Befunde und aktuelle Entwicklungen. Inst. für Wirtschafts- und Erwachsenenpädagogik. Berlin 2000

in allen Belangen positiv; humanistisches Gedankengut wird nicht nur verstärkt in den Familien, sondern auch in den Medien verbreitet (wohlgemerkt: nebst vielem Seelen- und Geistes-„Müll“) und kann auf diese Weise eine zwar beschränkte und individuell unterschiedliche, aber immerhin positive Wirkung ausüben. Dies kann unter anderem momentan (August 2000) z.B. an der allorts vorhandenen Aufklärung über Motive und Ursachen des Rechtsradikalismus und des Ausländerhasses beobachtet werden.

6.6 Abschließende Bemerkungen

Fromms Verdienste im Bereich der Sozialpsychologie sind unbestritten. Man darf seine Studien zum Marxismus, zur sozio-historischen Entwicklung des Kapitalismus und Protestantismus und zur Entfaltung des humanistischen Gedankens zweifellos bewundern. Er hat, wenn man Karl-Friedrich Wessels⁴⁷⁰ Kriterien für die Humanontogenetik (Wissenschaft vom ganzen Menschen) heranzieht, dem Ideal der Interdisziplinarität hervorragend entsprochen:

Weiter verbreitetem kritischen Geist — auch in den Human- und Sozialwissenschaften, nicht nur in Deutschland — muß es bald gelingen, das menschliche Individuum nicht mehr als disziplinäres Stückwerk, sondern (wieder) in seiner (biopsychosozialen) Einheit, zugleich in seiner Einheit mit Natur und Gesellschaft, aufzufassen und zu achten, um menschenwürdige Zukunft gestalten zu können (*Zeitschrift für Humanontogenetik*, ebd. S.4).

Fromms Kenntnisse in Soziologie und Psychoanalyse waren umfassend, aber leider allzu sehr auf Freud eingeeengt. Erst spät anerkannte er z.B. Adlers Leistungen, wobei er zwar die „Bezogenheit“ im Sozialgefühl der Individualpsychologie wiedererkannte, doch Adlers hervorragende Erkenntnisse in der Pädagogik und Erweiterungen der Tiefenpsychologie nicht ausreichend zu würdigen vermochte. Auch in Bezug auf seine Kolleginnen und Kollegen — z.B. Karen Horney, Harry Stack Sullivan und Abraham H. Maslow — wies Fromm noch einige Attitüden eines Einzelkinds auf, das zeitlebens darauf pochte, von allen anerkannt, geliebt und als Urheber von essentiellen Innovationen bestätigt zu werden.

Daraus resultierte wohl ebenso, daß Fromm den zentralen Faktor der menschlichen Entwicklung und möglichen Veränderung stets unterschätzte: die individuelle Einstellung zum *Sozialen* — deshalb auch der etwas verstiegen anmutende Begriff der „Bezogenheit“. Seine Erfahrungen innerhalb des sozialen Umfelds paßten dazu, gelang doch die Zusammenarbeit weder im Frankfurter Institut noch in den psychoanalytischen und neo-psychoanalytischen Vereinigungen. Damit soll keinesfalls gesagt werden, daß die Probleme *nur* auf Seiten Fromms gelegen hätten, aber eben doch auch.

Im Begriff des „Gesellschafts-Charakters“ ist zwar die Verbindung zwischen Individuum und den sozio-ökonomischen Verhältnissen vorhanden — Fromm spricht dabei von den „Bedürfnissen“, welche von der Gesellschaft geweckt, dirigiert, manipuliert und partiell befriedigt werden —, aber es fehlt dabei der individuelle und schöpferische Beitrag des Einzelnen.

Was ist mit dem „Sozialen“ gemeint? Die Existenzphilosophie (Martin Heidegger⁴⁷¹, Karl Löwith⁴⁷²) betont, daß der Mensch von Geburt an in einer „Mitwelt“ bzw. in einem „Miteinandersein“ lebt. Phänomenologisch gesehen gibt es keine Trennung von Ich und Welt: Das Ich ist stets durch ein Du in Form von Mutter, Vater, Geschwister, Lehrer, Geschlechtspartner und Gemeinschaft bestimmt und konstituiert. „Welt“ ist somit soziale „Mitwelt“, in der man nach Meinung der Wertphilosophen Max Scheler⁴⁷³ und

470 Wessel, Karl-Friedrich: Nach gutem Start. In: *Zeitschrift für Humanontogenetik*, Heft 1 / 1999

471 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927). Tübingen 1979

472 Löwith, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München 1928

473 Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Bern 1980. Siehe

Nicolai Hartmann⁴⁷⁴ eine Welt der Tatsachen von der Welt der Werte unterscheiden kann. Tatsachen wie Güter- und Geldwerte sind „real“, während Werte „ideal“ existieren, d.h. die Mitarbeit des Menschen benötigen, um ihr „Sein-Sollen“ zu verwirklichen.

Auch Fromm setzte sich zeitlebens für das Sein-Sollende — was dem Ethischen entspricht — ein, indem er Neurose als ethisches Defizit definierte und deren Heilung durch Selbstverwirklichung, Reifung der Person und „Produktivität“ beschrieb sowie den Aufbau eines kommunitären Sozialismus vorschlug. Es fällt jedoch auf, daß er diesen Vorgang zum Teil nicht wirklichkeitsnah genug beschreiben konnte: Zahlreiche Kritiker monierten seinen abgehobenen Moralismus und Utopismus.

Dies hängt unter anderem damit zusammen, daß ihm die Wertphilosophie und die daran anknüpfenden anthropologisch-philosophischen Psychologen (z.B. Philipp Lersch⁴⁷⁵ und Felix Krueger⁴⁷⁶) nicht bekannt waren, die herausgefunden haben, daß der Mensch „Organe“ besitzt, welche Werte erkennen können, nämlich die *Gefühle*, und daß nur der zur *Person* herangereifte Mensch umfassend und weltoffen fühlen kann. Zwischen Wertverwirklichung, Gefühlen und Entwicklung des Menschen besteht ein dialektisches Verhältnis: Wer nicht arbeitet, zum Gelingen von Beziehungen nichts beiträgt und sich geistig nicht bemüht, erwirbt keine Gefühle, bleibt schwach und neurotisch.

Somit ist die *Gefühlsentwicklung* Dreh- und Angelpunkt der individuellen wie der sozialen Vervollkommenung. Die moderne Tiefenpsychologie hat von Max Scheler⁴⁷⁷ die Erkenntnis übernommen, daß die Liebe den Kern der Gefühle ausmacht. Obwohl Liebe gewiß nicht einfach zu definieren ist, kann von ihr doch zumindest ausgesagt werden, daß sie das ideale Baumaterial einer besseren, vollkommeneren und schöneren (Mit-)Welt, d.h. des Sozialen, darstellt.

Fromm hat zwar in *Kunst des Liebens* (1956, siehe 5.2) zahlreiche Strukturen des liebenden Charakters herausgearbeitet und mit Recht betont, daß Selbstliebe zur Menschenliebe und letztere zur höchsten menschlichen Tugend zählt. In dieses wahrhaft humanistische Gedankengut schmuggelte er jedoch einige Mystizismen ein, die der Realisierung durchaus hinderlich sind.

Der eine betrifft die unselige Verknüpfung von aggressiver Destruktivität und Haß mit der Liebe, wobei Fromm als Garanten dafür die Babelsche Beschreibung des Zertrampelns eines Menschen heranzieht, was angeblich die „Erkenntnis“ als Bestandteil der Liebesfähigkeit fördern soll.

Die tiefenpsychologische Emotionslehre⁴⁷⁸ besagt jedoch, daß Aggression, Haß, Wut, Eifersucht, Neid ebenso wie Angst und Depression keine Gefühle, sondern *Affekte*⁴⁷⁹ sind, welche soziale Bindungen (und damit Liebesgefühle) hemmen, sabotieren und zerstören. Affekte sind die maßgeblichen Verursacher von Neurose, Psychose und Psychosomatose. Dagegen verbinden *Gefühle* wie Sympathie, Wohlwollen, Freude, Hoffnung und Liebe mit der Wertwelt und bringen den Menschen dazu, sich tatkräftig für deren Verwirklichung einzusetzen.

Darüber hinaus verirrt sich Fromm auch seitenlang in die Gedanken an die „Gottesliebe“, die ihn dazu bringen, daran zu glauben, daß die Mystiker Gott als „letzte Wirklichkeit“, nämlich als „absolutes Nichts“ oder als „Endloses“ erkannt und daraus das liebevolle, fortschrittliche Handeln erlernt hätten. Die kontemplative Einswerdung mit Gott (*unio mystica*) führe zur universalen Liebesfähigkeit.

An dieser Stelle wird deutlich, warum Fromm mit der von ihm selbst so

auch 6.3.

474 Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften (1933). Berlin 1962 und ders.: Ethik (1925). Berlin 1935

475 Lersch, Philipp: Aufbau der Person (1951). München 1970

476 Krueger, Felix: Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1953

477 Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie (1913). GW Bd.7, Bern 1973

478 Rattner, Josef und Danzer, Gerhard: Grundbegriffe der Tiefenpsychologie und Psychotherapie. Darmstadt 2000

479 Noch verständlicher ist der Begriff des „nihilistischen Affektes“ (siehe dazu Fuchs, Irmgard: Eros und Gefühl. Würzburg 1998).

benannten „paradoxen Logik“ dazu beitrug, daß sein humanistisches Gedankengut nur eingeschränkt in eine praktikable und zukunftssträchtige Sozialtherapie einmündete, da er zum Teil mystische und illusionistische Ideen — d.h. neurotische Symptome — förderte.

Fromm mutet auch den zukünftigen Revoltierenden und „Stützen der Gesellschaft“ (Analysanden, Lehrtherapeuten, Pädagogen, Eltern, Lehrern, Ärzten, Politikern usw.), welche die Gesellschaft ändern sollen, kein umfassendes Bildungsprogramm zu. Wenn es daher im Sinne Fromms darum gehen soll, Pläne für eine humanere Zukunft auszuarbeiten, gehört neben der stets aktuellen Verbesserung der ökonomischen und politischen Situation unabdingbar die Entfaltung und Entwicklung der einzelnen Person dazu, da sie den sozialen Körper und die sozialen Institutionen konstituiert. Dies bedeutet allerdings, daß die Psychoanalyse aus ihrem Nischendasein als schwer verständliche Lehre oder politisierte Psychologie⁴⁸⁰ durch eine Tiefenpsychologie befreit werden muß, welche auf breiter Front die angestrebten Ziele verwirklichen kann.

Diese Kritik soll Fromms wertvolle Innovationen innerhalb der Psychoanalyse und seinen vorbildlich engagierten und lebenslangen Einsatz für die Humanität nicht schmälern. Humanistische Ziele werden jedoch erst dann verwirklicht, wenn sie die soziale Bewährungsprobe bestanden haben, und dies gelingt am besten in Gruppen, die von geschulten Kräften angeleitet werden. Wohl hat Fromm die Aufteilung der Gesellschaft in kleine und größere Gruppen vorgeschlagen, jedoch nur eingeschränkt anzugeben gewußt, wie dies zu realisieren wäre (z.B. wie im mexikanischen Waisenhaus, in Werkgemeinschaften oder in den israelischen Kibbuzim).

Modelle für solche Gruppenarbeit gibt es mittlerweile genug⁴⁸¹; es fehlt jedoch noch immer an ausgebildeten Kindergärtnern, Ärzten, Lehrern, Pädagogen, Dozenten und Psychotherapeuten, welche die Kinder und Erwachsenen gruppenspezifisch und gruppentherapeutisch fachgemäß dazu (an)leiten, sich eine umfassende Bildung anzueignen. Die Erfahrung zeigt nämlich, daß mit dem Setzen des sozio-kulturellen Keimlings ein Gefühls-Prozeß in Gang gesetzt wird, der die meisten Menschen dazu bringt, sich in Richtung Humanität entwickeln zu wollen.

Es ist zu begrüßen, daß Fromms Ansatz, Ethisches in die Humanontogenese (Ethnologie, Psychoanalyse, Soziologie, Pädagogik usw.) wieder zu integrieren, erneut und verstärkt Fuß faßt. Ein Beweis dafür ist z.B. der Sammelband *Ethischer Sozialismus*⁴⁸² (1994), der unter dem Blickwinkel des Neukantianismus einige geistige Vorläufer Fromms (Spinoza, Karl Marx, Hermann Cohen, Eduard Bernstein) untersucht und die Zukunft der Geschichte — und damit auch des Sozialismus — vom Einzelnen in der Gesellschaft abhängig macht: „Ihr (der Geschichte) Weg und Ziel bleibt Sache der sie gestaltenden Menschen“⁴⁸³.

480 Psychoanalyse, Marxismus und Sozialwissenschaften. Rotdruck, S'Gravenhage 1972

481 Z.B. in: Kreeger, Lionel (Hrsg.): Die Großgruppe. Stuttgart 1977; Krüger, Wolfgang: Neue Wege der Gruppentherapie. München 1984; Yalom, Irvin D.: Gruppenpsychotherapie. München 1974

482 Holzhey, Helmut (Hrsg.): Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt/Main 1994

483 Schmidt, Alfred: Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie — Komplement oder Korrektiv? In: Holzhey (Hrsg.): Ethischer Sozialismus. Frankfurt/Main 1994, S.93

7. Zusammenfassung

Der vorliegenden Arbeit über „Traditionen und Perspektiven im Werk Erich Fromms“ (1900-1980) geht ein biographischer Teil voraus, der als Quellen seines umfangreichen Oeuvres das Gedankengut der jüdischen Religion (darin insbesondere der Propheten und des Talmud), der Soziologen Alfred und Max Weber, der religiösen und philosophischen Humanisten, des frühen Marx und der Psychoanalyse Freuds aufdeckt.

Es folgen Werkanalysen, die verdeutlichen, wie Fromm sich bemühte, eine nicht-theistische, humanistische Religion zu konzipieren, die er in eine ethisch inspirierte Psychoanalyse und in einen humanitären („kommunitären“) Sozialismus integrierte. Dabei spielte die Rezeption der Matriarchatsforschung, der frühen Schriften von Marx und der Konzepte Freuds eine grundlegende und leitende Rolle.

Religionspsychologische Studien, soziologische und historische Untersuchungen des Mittelalters, der Renaissance und vor allem des Protestantismus von Luther und Calvin führten zu (teilweise berühmten) kulturkritischen Arbeiten Fromms, die den Kapitalismus, Kommunismus und die technisierte moderne Gesellschaft betreffen. Darin bewährte sich seine eigentliche Entdeckung, der „Gesellschaftscharakter“, der unter anderem Begriffe wie „Konsum“- und „Marketing“-Charakter umfaßt. Mit Hilfe dieses Konzeptes untersuchte Fromm auch die Ursachen des Nationalsozialismus und der menschlichen Destruktivität (Aggressivität). Die Psychoanalyse Hitlers und seiner „Nekrophilie“ zählen ebenfalls zu den Höhepunkten des Frommschen Schaffens.

Ein Teil der Arbeit ist Fromms Visionen eines neuen Humanismus gewidmet. Dieser stützt sich auf einen dargestellten Gesundheits- und Krankheitsbegriff, auf die Liebesfähigkeit sowie auf soziale und politische Änderungen, die zum Entwurf einer Frommschen sozialistisch inspirierten Sozialutopie und zu seinem Engagement innerhalb der Friedensbewegung und der sozialistischen Partei der USA führten.

Abschließend wird Fromms Werk vor allem in den Bereichen der analytischen Sozialpsychologie, der Aggressionstheorie und der Pädagogik gewürdigt und kritisiert, wobei der Versuch unternommen wird, die Frommsche Begrifflichkeit des „Gesellschaftscharakters“ auf die moderne Jugend 2000 anzuwenden und sein Konzept der humanistischen Psychotherapie und Pädagogik zu ergänzen.

8. Literaturverzeichnis

- Adler, Alfred: Über den nervösen Charakter (1912). Frankfurt/Main 1977
- Adler, Alfred: Kindererziehung (1930). Frankfurt/Main 1976
- Adorno, Theodor W.: Die revidierte Psychoanalyse. In: Görlich, B. et al. (1980)
- Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt/Main 1971
- Aichhorn, August: Verwahrloste Jugend. Die Psychoanalyse in der Fürsorgeerziehung. Wien 1925
- Alexander, Franz: Psychische Hygiene und Kriminalität. In: Imago, Wien 17, 1931
- Babel, I.: Zwei Welten. Die Geschichten des Isaak Babel. Wien 1960
- Bachelard, Gaston: La Psychoanalyse du Feu. Paris 1938
- Badel, Steffi: Jugendliche im Modellversuch Modulare-Duale-Qualifizierungs-Maßnahme (MDQM) — wahrgenommene Belastungen und Bewältigungsstrategien. In: Matthäus/Seeber (Hrsg.): Das universitäre Studium der Wirtschaftspädagogik — Befunde und aktuelle Entwicklungen. Institut f. Wirtschafts- und Erwachsenenpädagogik. Berlin 2000
- Baumgarth, Ch.: Geschichte des Futurismus. München 1966
- Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main 1986
- Benedict, Ruth: The Natural History of War. In: An Anthropologist at Work, hrsg. von M. Mead. Boston 1959, S.369-382
- Bernfeld, Siegfried: Die Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf. Berlin 1918
- Bernfeld, Siegfried: Die kommunistische Diskussion um die Psychoanalyse und Reichs „Wiederlegung der Todestriebhypothese. In: Internat. Zeitschr. für Psychoanalyse 18 (1932)
- Bettelheim, Bruno: Aufstand gegen die Masse (1960). München 1964
- Bierhoff, Beatrix und Bierhoff, Burkhard: Jenseits der Antipädagogik — Radikale Erziehungskritik nach Erich Fromm. In: Claßen, 1991
- Böhm, J.M. und Hooock, C.: Sozialisation und Persönlichkeit: Autoritarismus, Konformismus oder Emanzipation bei Studierenden aus Ost- und Westdeutschland. Gießen 1998
- Buber, Martin: Pfade in Utopia (1950). In: Buber: Werke, Bd.1, München/Heidelberg 1962
- Buer, Jürgen van: Studienreform in der Wirtschaftspädagogik in Berlin — quo vadis? In: Matthäus, S. & Seeber, S. (Hrsg.): Das universitäre Studium der Wirtschaftspädagogik. Institut f. Wirtschafts- und Erwachsenenpädagogik, Humboldt-Universität Berlin 2000
- Burckhardt, Jakob: Die Kultur der Renaissance in Italien (1860). Berlin 1981
- Burns, John: Die Charakterologie Erich Fromms unter besonderer Berücksichtigung des Gesellschafts-Charakters. Diplomarbeit im Fach Psychologie. Berlin 1990
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte (1951). Reinbek 1953
- Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig 1927
- Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932
- Churchman, C.W.: Challenge to Reason. New York 1968
- Claßen, Johannes (Hrsg.): Erich Fromm und die Kritische Pädagogik. Weinheim und Basel 1991
- Cohen, Hermann: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919)
- Cole, G.D.H. und Mellor, W.: The Meaning of Industrial Freedom (London 1918); deutsch: Gildensozialismus, Köln 1921
- Condorcet: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. Köln 1976
- Cremerius, J. (Hrsg.): Einleitung. In: Karl Abrahams Ges. Schriften. Frankfurt/Main 1982
- Crosland, C.A.R.: The Transition from Capitalism. In: Crossman (Hrsg.): New Fabian Essays. London 1953
- Dietrich, Jan: Das Religionsverständnis Erich Fromms. In: Fromm-Forum, Heft 3/1999

- Dilthey, Wilhelm: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (1914). Ges. Schriften II. Leipzig und Berlin 1923
- Dollard, J.; Doob, L.W.; Miller, N.E.; Mowrer, O.H.; Sears, R.S.; Ford, C.S.; Hovland, C.I.; Sollenberger, R.T.: Frustration und Aggression (1939). Weinheim, Berlin, Basel 1970
- Drewermann, Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese. 2 Bde. Olten 1984-85
- Drewermann, Eugen: Kleriker. Psychogramm eines Ideals. München 1991
- Durkheim, Emile: Der Selbstmord (1897). Neuwied/Berlin 1973
- Eibl-Eibesfeld, I.: Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München 1970
- Einstein, Albert: Why Socialism? In: Monthly Review. An independent socialist magazine. New York 1 (1949), Nr. 1, S.9-15
- Ellul, Jacques: La Technique ou L'Enjeu du siècle. Paris 1954
- Emerson, R.W.: Lectures and Biographical Sketches – „Demonology“. New York 1904
- Enzensberger H.M.: Der kurze Sommer der Anarchie. Frankfurt/Main 1972
- Eßbach-Kreuzer, Uschi: Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm. In: Reif (Hrsg.). Wien 1978
- Fassbender, P.: Egoistische Selbstbehauptung? Menschenbilder der Ökonomie — Ökonomie der Menschenbilder. In: Fromm-Forum, 4a/2000
- Fischer, A.; Fritzsche, Y.; Fuchs-Heinritz, W.; Münchmeier, R.; Deutsche Shell (Hrsg.): Jugend 2000. Opladen 2000
- Flavius Josephus, JK.: Geschichte des Jüdischen Krieges. Halle 1900
- Frederking, Volker: Vom Haben zum Sein. Fromms Gesellschaftskritik und die Mystik Meister Eckharts. In: Funk/Johach/Meyer (Hrsg.): Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. München 2000
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu (1912/13). In: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main 1974
- Freud, Sigmund: Zur Einleitung der Behandlung. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse (1913). GW Bd. 8, S.453-478
- Fuchs, Irmgard: Eros und Gefühl. Würzburg 1998
- Funk, Rainer: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Stuttgart 1978
- Funk, R.: Erich Fromm mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (1983), Reinbek 1998
- Funk, R.: Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart. In: Funk et al., München 2000
- Funk, R.; Johach, H.; Meyer, G. (Hrsg.): Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. München 2000
- Fenichel, O.: Psychoanalytische Bemerkungen zu Fromms Buch „Die Furcht vor der Freiheit“. In: Görlich, Bernhard et al., 1980, 93-118
- Ferenczi, Sandor: Schriften zur Psychoanalyse. Frankfurt/Main 1970/1972
- Fetscher, Iring: Sozialismus, vom Klassenkampf zum Wohlfahrtsstaat. 1968
- Franklin, B.: Dr. Benjamin Franklins Leben. 1. Teil, Leipzig 1838
- Friedenthal, Richard: Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit. München 1981
- Friedmann, G.: Machine et humanisme. Paris 1946, und: Zukunft der Arbeit (1950). Köln 1953
- Fülöp-Miller, R. und Eckstein, F.: Tolstois Flucht und Tod. Berlin 1925
- Furtmüller, Carl: Denken und Handeln. Schriften zur Psychologie 1905-1950. Von den Anfängen der Psychoanalyse zur Anwendung der Individualpsychologie. München/Basel 1983
- Görlich, Bernhard et al.: Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik. Frankfurt/Main 1980
- Görlich, Bernhard: Individuum und Gesellschaft bei Erich Fromm. Diss., Frankfurt/Main 1979
- Green, Hannah: Ich hab dir nie einen Rosengarten versprochen (1964). Reinbek 1978
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/Main 1968

- Hardeck, Jürgen: Humanismus und Religion. Pluralismus der Wege, nicht der Werte. In: Funk et al. (Hrsg.): Erich-Fromm heute. München 2000
- Harnack, A.v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen 1909
- Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften (1933). Berlin 1962
- Hartmann, Nicolai: Ethik (1925). Berlin 1935
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit (1927). Tübingen 1979
- Heindl, R.: Der Berufsverbrecher. Berlin 1926
- Heller, Agnes: Das Alltagsleben. Budapest 1970
- Heller, A.: Aufklärung und Radikalismus. Kritik der psychologischen Anthropologie Fromms. In: Instinkt, Aggression, Charakter. Hamburg/Berlin 1977
- Heller, A.: Über die Instinkte. Studie zur Sozialanthropologie. In: Instinkt, Aggression, Charakter. Hamburg/Berlin 1977
- Heller, A.: Theorie und Praxis — ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen. In: Lukács, Heller, Fehér u.a. (Hrsg.): Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule“. Frankfurt am Main 1975
- Hentig, H. von: Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit. Ein Pädagoge ermutigt zum Nachdenken über die neuen Medien. München 1984
- Herkner, Werner: Lehrbuch Sozialpsychologie. Bern, Stuttgart, Toronto 1991
- Hingst, Wolfgang: Ungelebtes Leben — Ursprung der Destruktivität. In: Reif, A. (Hrsg.): Erich Fromm — Materialien zu seinem Werk. Wien 1978
- Holzhey, Helmut (Hrsg.): Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt/Main 1994
- Horkheimer, Max: Geschichte und Psychologie (1932). In: Kritische Theorie, Bd.I, Frankfurt/Main 1968
- Horkheimer, M.: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Paris 1936
- Horney, Karen: The Problem of Feminine Masochism. In: Psychoanalytic Review, New York 22 (1935)
- Horney, K.: Der neurotische Mensch unserer Zeit (1937). München 1951
- Horney, K.: Unsere inneren Konflikte (1945). München 1973
- Horney, K.: Neurose und menschliches Wachstum (1950). München 1975
- Huchet-Bishop, Claire: All Things Common. New York 1950
- Huizinga, Johan: Das Problem der Renaissance. In: Wege der Kulturgeschichte. München 1930
- Huxley, Aldous: Schöne neue Welt (1931). Frankfurt/Hamburg 1955
- Huxley, Julian: Die Grundgedanken des evolutionären Humanismus. In: Der evolutionäre Humanismus (1961). München 1964
- Ide, Robert: Still und leise. Warum der Potsdamer John zum geheimen Favoriten wurde. In: Der Tagesspiegel, Berlin 13.6.2000
- Illies, Florian: Generation Golf. Eine Inspektion. Berlin 2000
- James, William: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig 1914
- Jay, M.: Dialektische Phantasie. Frankfurt/Main 1987
- Johach, Helmut: Anpassung oder Verweigerung? Zum kritischen Umgang mit Normen in der Sozialpädagogik. In: Claßen 1991
- Jung, Carl Gustav: Psychologie und Religion. Terry Lectures (1937), in: GW Bd. 11, Zürich/Stuttgart 1963
- Kahn, H.: On Thermonuclear War. Princeton 1960
- Kahn, H.: Ihr werdet es erleben (1967). Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahr 2000. Wien 1968
- Kalcher, Jürgen: Über die Vermessenheit des Messens sozialer Arbeit. In: Funk et al., München 2000
- Kautsky, K.: Die materialistische Geschichtsauffassung. Berlin 1927
- Kerschensteiner, G.: Theorie der Bildung. Leipzig und Berlin 1926
- Koestler, Arthur: Autobiographische Schriften (1971). Frankfurt am Main/Berlin 1993

- Kolakowski, Leszek: Psychoanalytische Kulturtheorie. In: Zweifel an der Methode. Stuttgart 1977
- Kratu, C.; Fretz, J.W. und Kreider, R.: Altruism in Mennonite Life. In: Sorokin, P.A. (Hrsg.): Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth. Boston 1954
- Kreeger, Lionel (Hrsg.): Die Großgruppe. Stuttgart 1977
- Krueger, Felix: Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1953
- Krüger, Wolfgang: Neue Wege der Gruppentherapie. München 1984
- Kurth, Gottfried: Implications of Primate Paleontology for Behavior. In: Spuhler J.N. (Ed.): Genetic diversity and Human Behavior. Chicago 1967
- Lasswell, H.D.: The Psychology of Hitlerism. In: The Political Quarterly, London 4 (1933)
- Lersch, Philipp: Aufbau der Person (1951). München 1970
- Lipset, S.M. and Lowenthal, Leo (eds.): Culture and Social Character – The Work of David Riesman Reviewed. New York 1961, 136-171
- Liszt, F. von: Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge. 2 Bände, Berlin 1905
- Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928
- Löwith, K.: Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx. In: Social Research, 21 (1954), S.204-230
- Lorenzer, A.; Dahmer, H.; Horn, K.; Brede, K.; Schwanenberg, E.: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Frankfurt/Main 1971
- Lorenzer, Alfred: Symbol, Interaktion und Praxis. In: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Frankfurt/Main 1971
- Lütkehaus, Ludger: Anatomie der Erwerbsgesellschaft. In: Reif (Hrsg.), Wien 1978
- Malinowski, B.: Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Zürich-Leipzig 1930
- Man, H. de: Zur Psychologie des Sozialismus. Jena 1927
- Mann, Heinrich: Der Untertan (1918). München 1974
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Marx-Engels-Werke, Ergänzungsbd. I, Berlin 1968
- Marx, K. und Engels, Friedrich: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke, Bd.13, Berlin 1961
- Marx, K. und Engels, Friedrich: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. In: Marx-Engels-Werke, Bd.2, Berlin 1959
- Maslow, Abraham H.: New Knowledge in Human Values. New York 1959
- Maslow, A.H.: Psychologie des Seins (1968). München 1973
- Marcuse, Herbert: Reason and Revolution. New York 1941
- Marcus, H.: Epilog. Kritik des Neo-Freudianischen Revisionismus. In: Görlich, B. (1980)
- Mainberger, Gonsalv K.: Mahnmal in verwüsteter Landschaft. In: Reif (Hrsg.), Wien 1978
- May, Rollo: Der verdrängte Eros (Love and Will, 1969). Hamburg 1970
- Mayo, Elton: The Human Problems of an Industrial Civilization. New York 1933
- Merleau-Ponty, Maurice: Humanismus und Terror (1947). Frankfurt/Main 1990
- Meyer, Gerd: Gesellschafts-Charaktere in Deutschland: Eine „Charaktermauer“ zwischen Ost und West? In: Funk et al., München 2000
- Milgram, S.: Behavioral Study of Obedience. In: Journal of Abnormal Social Psychology, Washington 67 (1963), S.371-378
- Milgram, S.: Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität. Reinbek 1974
- Miller, N.E.: Frustration-Aggression Hypothesis. In: Psychological review, Washington 48 (1941), S.337-342
- Mumford, Lewis: The Conduct of Life. New York 1951
- Mumford, L.: In the Name of Sanity. New York 1954
- Mumford, L.: The Myth of the Machine, New York 1967. Mythos der Maschine. Wien 1974
- Näf, M.: Alternative Schulformen in der Schweiz. Informationen, Ideen, Erfahrungen. Zürich 1988

- Neumann, Franz B.: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944. Frankfurt/Main 1988
- Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. Leipzig 1910
- Nin, Anaïs: Die Tagebücher, Bd.1, 1974
- Nisbet, Robert A.: The Quest for Community. New York 1953
- Ozbekhan, H.: The Triumph of Technology, „Can“ Implies „Ought“. In: Planning for Diversity an Choice. Hrsg. S.Anderson. Cambridge 1968
- Parsons, Talcott: The Structure of Social Action (1937). New York 1964
- Parsons, T.: Über wesentliche Ursachen und Formen der Aggressivität. In: Beiträge zur soziologischen Theorie (Hrsg. D. Rüschemeyer). Neuwied 1964
- Peale, N.V.: Die Macht des positiven Denkens (1952)
- Psychoanalyse, Marxismus und Sozialwissenschaften. Rotdruck, S'Gravenhage 1972
- Rattner, Josef: Gruppentherapie — Die Psychotherapie der Zukunft. Frankfurt/Main 1972
- Rattner, J.: Heilung, Bildung und Erziehung. Jahrbuch für Verstehende Tiefenpsychologie und Kulturanalyse. Band 5, Berlin 1985
- Rattner, J.: Tiefenpsychologie und Religion. Ismaning/München 1987
- Rattner, J.: Klassiker der Tiefenpsychologie. München 1990
- Rattner, J. und Danzer, Gerhard: Grundbegriffe der Tiefenpsychologie und Psychotherapie. Darmstadt 2000
- Rauchfleisch, Udo: Dissozial. Entwicklung, Struktur und Psychodynamik dissozialer Persönlichkeiten. Göttingen 1981
- Reich, Wilhelm: Charakteranalyse. Technik und Grundlagen. Wien 1933
- Reif, Adelbert (Hrsg.): Erich Fromm — Materialien zu seinem Werk. Wien 1978
- Reif, A.: Haben oder Sein. Aufzeichnungen nach einem Gespräch mit Erich Fromm. In: Reif, A. (Hrsg.): Wien 1978
- Rhode, Roman: Die gute Substanz. Der Mensch und sein Anwalt: Der Entfremungskritiker Erich Fromm ist wieder aktuell. In: Der Tagesspiegel, Berlin, 16.Juli 2000
- Riesman, David: Die einsame Masse (1961)
- Rissling, Wolfgang: Kreativität und revolutionärer Charakter bei Erich Fromm. In: Claßen, 1991
- Russell, Bertrand: Autobiographie 1944-1967. Frankfurt 1971
- Rutkoff, Peter M., and Cott, William B.: New School — A History of the New School for Social Research. New York 1986
- Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft (1960). Reinbek 1967
- Schachter, St.: A Cognitive-Psychological View of Emotion. In: Perspectives in Social Psychology. New York 1965
- Schachter, St. und Singer, J.E.: Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. Psychol. Rev. 1962, 69, 379-399
- Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1916). Bern 1980
- Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie (1913). In: GW Bd.7, Bern 1973
- Schmidt, Alfred: Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie — Komplement oder Korrektiv? In: Holzhey (Hrsg.): Ethischer Sozialismus. Frankfurt/Main 1994
- Schultz-Hencke, Harald: Der gehemmte Mensch (1940). Stuttgart 1978
- Schulz-Hageleit, P.: Können wir aus der Geschichte lernen? In: Kornbichler, Th. (Hrsg.): Klio und Psyche. Pfaffenweiler 1990
- Schumann, F.L.: The Nazi Dictatorship, New York 1939
- Schumpeter J.A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (1942)
- Schumpeter J.A.: Geschichte der ökonomischen Analyse (1954)
- Schwanenberg, Enno: Psychoanalyse versus Sozioanalyse oder Die Aggression als kritisches Problem im Vergleich von Freud und Parsons. In: Lorenzer/Dahmer/Horn/Brede/Schwanenberg: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft 1971

- Schweitzer, Albert: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. In: Werke, Bd.2, S.17-93, Zürich 1973
- Shell, Deutsche; Fischer, A.; Fritzsche, Y.; Fuchs-Heinritz, W.; Münchmeier, R. (Hrsg.): Jugend 2000. Opladen 2000
- Simmel, Georg: Über das Wesen der Sozialpsychologie. Tübingen 1908
- Skinner, B.F.: Wissenschaft und menschliches Verhalten (1953). München 1973
- Sombart, W.: Der Bourgeois. München/Leipzig 1923
- Spengler, Oswald: Untergang des Abendlandes (1918-1922). München 1980
- Sperber, Manès: Die vergebliche Warnung. In: All das Vergangene... Wien 1983
- Sullivan, Harry Stack: Die interpersonale Theorie der Psychiatrie (1953). Frankfurt am Main 1980
- Suzuki, D.T.: Zen Buddhism. New York 1956
- Tannenbaum, Frank: Eine Philosophie der Arbeit (1952). Nürnberg 1954
- Tauber, E.S. und Landis, B.: In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm. New York 1971
- Tawney, R.H.: The Acquisitive Society (1920). New York 1920
- Thiersch, Hans: Erich Fromms Anthropologie und die heutigen Lebensbedingungen bei Jugendlichen. In: Claßen 1991
- Thoreau, Henry: Life without Principle (1863). In: The Portable Thoreau (Hrsg. Carl Bode), New York 1947
- Tsuzuki, Chushichi: Eleanor Marx. Geschichte ihres Lebens. Berlin 1981
- Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als-Ob (1911). Leipzig 1923
- Watson, J.B.: Behavior, an Introduction to Comparative Psychology. New York 1914
- Weber, Alfred: Der Dritte oder der Vierte Mensch. München 1943
- Weber, Max: Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist (1905). In: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart 1973
- Weber, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, Tübingen 1920
- Wessel, Karl-Friedrich: Nach gutem Start. In: Zeitschrift für Humanontogenetik, *Heft 1* / 1999
- Wexberg, Erwin: Erziehung der Erzieher. In: Internat. Zschr. für Individualpsychologie 2, 41-45, 1924
- Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule. München 1988
- Yalom, Irvin D.: Gruppenpsychotherapie. München 1974
- Zimbardo, P.: Pathology of Imprisonment. In: Trans-Action 9 (April 1972), S.4-8
- Zucker, Renée: Ein falscher Bruder. In: Der Tagesspiegel, Berlin 10.6.2000

9. Chronologisches Schriftenverzeichnis Erich Fromms mit Bandangaben der Gesamtausgabe (DVA und DTV 1980/81; 1989; 1999; Jahreszahl in Klammern: Schriften aus dem Nachlaß, Neu-Edition)

1922	(1989b) Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diasporajudentums (11)
1927a	Der Sabbat (6)
1929a	Psychoanalyse und Soziologie (1)
1930a	Die Entwicklung des Christudogmas (6)
1930b	Der Staat als Erzieher (1)
1930d	Ödipus in Innsbruck (8)
1931a	Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft (1)
1931b	Politik und Psychoanalyse (1)
1932a	Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1)
1932b	Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie (1)
1933a	Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht (1)
1933b	Rezension zu W. Reich „Der Einbruch der Sexualmoral“ (8)
1934a	Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie (1)
1935a	Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie (1)
1935e	Rezension zu C.G. Jung „Wirklichkeit der Seele“ (8)
1936a	Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil (1)
1936b	Autorität und Familie: Geschichte und Methoden der Erhebungen (3)
1936d	Rezension zu M. Mead „Sex and Temperament“ (8)
1937	(1992e) Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (11)
1937a	Zum Gefühl der Ohnmacht (1)
1937b	Rezension zu M. Mead „Cooperation and Competition“ (8)
1939a	Die Sozialphilosophie der „Willenstherapie“ Otto Ranks (8)
1941a	Die Furcht vor der Freiheit (1)
1943a	Fragen zum deutschen Charakter (5)
1943b	Geschlecht und Charakter (8)
1943c	Was soll mit Deutschland geschehen? (5)
1947a	Psychoanalyse und Ethik (2)
1948	(1990t) Für eine Kooperation von Israelis und Palästinensern (11)
1948a	Einleitung zu P. Mullahy „Oedipus: Myth and Complex“ (8)
1948b	Sexualität und Charakter (8)
1949a	Das Wesen der Träume (9)
1949c	Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur (1)
1950a	Psychoanalyse und Religion (6)
1951a	Märchen, Mythen, Träume (9)
1951b	Mann und Frau (8)
1953	(1991e) Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen. Vier Vorlesungen aus dem Jahre 1953 (11)
1955a	Wege aus einer kranken Gesellschaft (4)
1955b	Die Auswirkungen eines triebtheoretischen „Radikalismus“ auf den Menschen (8)
1955c	Der gegenwärtige Zustand des Menschen (5)
1955e	Psychoanalyse als Wissenschaft (8)
1956a	Die Kunst des Lebens (9)

- 1956b Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse (8)
- 1957a Der Mensch ist kein Ding (8)
- 1958a Psychoanalyse — Wissenschaft oder Linientreue? (8)
- 1958d Die moralische Verantwortung des modernen Menschen (9)
- 1959a Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und sein Wirkung (8)
- 1959b Psychologie und Werte (9)
- 1959c Der kreative Mensch
- 1960a Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (6)
- 1960b Der Vorrang hat der Mensch! (5)
- 1960c Gründe für eine einseitige Abrüstung (5)
- 1960d Die prophetische Auffassung vom Frieden (6)
- 1960e Vorwort zu A.S. Neill „Summerhill“ (9)
- 1960f Vorwort zu E. Bellamy „Looking Backward“ (5)
- 1961a Es geht um den Menschen! (5)
- 1961b Das Menschenbild bei Marx (5)
- 1961c Nachwort zu G. Orwell „1984“ (5)
- 1961g Kommunismus und Koexistenz (5)
- 1962a Jenseits der Illusionen (9)
- 1962b Die Frage der Zivilverteidigung (5)
- 1962c Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse (8)
- 1963b Der revolutionäre Charakter (9)
- 1963c Die Medizin und die ethische Frage des modernen Menschen (9)
- 1963d Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem (9)
- 1963e C.G. Jung: Prophet des Unbewußten (8)
- 1963f Humanismus und Psychoanalyse (9)
- 1964a Die Seele des Menschen (2)
- 1964d Vorwort zu K. Marx „Selected Writings“ (5)
- 1965 (1990n) Die deutsche Frage (11)
- 1965b Einleitung zu E. Fromm „Socialist Humanism“ (9)
- 1965c Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie (5)
- 1965d Probleme der Marx-Interpretation (5)
- 1965e Vorwort zu A. Reza Arasteh „Rumi the Persian“ (6)
- 1966a Ihr werdet sein wie Gott (6)
- 1966b Die Grundpositionen der Psychoanalyse (8)
- 1966c Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle (5)
- 1966g Psychologische Probleme des Alterns (9)
- 1966h Marschiert Deutschland bereits wieder? (5)
- 1966i Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie (9)
- 1966k Der Ödipus-Komplex: Bemerkungen zum „Fall des kleinen Hans“ (8)
- 1967b Propheten und Priester (5)
- 1968 (1992L) Auf der Suche nach einer humanistischen Alternative (11)
- 1968a Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik (4)
- 1968e Quellen menschlicher Destruktivität (8)
- 1968g Einleitung zu E. Fromm und R. Xirau „The Nature of Man“ (9)
- 1968h Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen (5)
- 1969 (1992k) Die Überlebenschancen der westlichen Gesellschaft (11)
- 1970b EF und Maccoby, M.: Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis (3)
- 1970c Die Krise der Psychoanalyse (8)
- 1970d Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten (8)
- 1970e Humanistische Planung (9)
- 1970f Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart (1)

1970h	Zur Theorie und Strategie des Friedens (5)
1970i	Pro und Contra Summerhill (9)
1970j	Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses (5)
1972a	Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen (9)
1972b	Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität (6)
1973a	Anatomie der menschlichen Destruktivität (7)
1974	(1991d) Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse (12)
1974a	Einführung in H.J. Schultz „Psychologie für Nichtpsychologen“ (8)
1974b	Im Namen des Lebens. Ein Portrait im Gespräch (11)
1974-75	(1989a) Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung (12)
1975a	Anmerkungen zur Entspannungspolitik (5)
1975c	Die Zwiespältigkeit des Fortschritts (5)
1975d	Die Aktualität der prophetischen Schriften (6)
1976a	Haben oder Sein (2)
1976b	Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyānaponika Mahāthera (6)
1976c	Der Wille zum Leben (9)
1978	(1992r) Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Deutschen und Juden (11)
1979a	Sigmund Freuds Psychoanalyse — Größe und Grenzen (8)
1980a	Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches (3)

Lebenslauf

LÉVY, Alfred, 1945 in Herisau (Schweiz) geboren. Grundschule und Gymnasium in St. Gallen besucht und 1967 mit dem Abitur abgeschlossen. Studium der Medizin in Basel 1965-1972; Staatsexamen 1972. Promotion zum Dr. med. 1973. 1973 Umzug nach Berlin. Ausbildung zum Facharzt für Dermatologie und Venerologie am Klinikum Steglitz 1973-1977 (FA-Anerkennung 1977). Kassenarztpraxis für Haut- und Geschlechtskrankheiten in Berlin-Charlottenburg 1978-1998. Ausbildung zum Psychotherapeuten am „Institut für Tiefenpsychologie, Gruppendynamik und Gruppentherapie Berlin“; Psychotherapie-Zusatztitel (Ärztchammer Berlin) 1994; Weiterbildungsermächtigung für Psychotherapie 1997; 1999 Anerkennung als Facharzt für Psychotherapeutische Medizin (Ärztchammer Berlin).

Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides statt, daß ich die beiliegende Promotionsarbeit selbständig und ohne fremde Hilfe verfaßt, andere als die angegebenen Quellen nicht benutzt und die den benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe. Die Arbeit wurde anderweitig noch nicht als Dissertation eingereicht. Die dem angestrebten Verfahren zugrundeliegende Promotionsordnung ist mir bekannt.

Ich bin mit der Aufstellung dieser Arbeit (einschließlich Einsichtnahme und auszugsweiser Fotokopie) in der Dokumentation der Humboldt-Universität einverstanden. Alle übrigen Rechte behalte ich mir vor. Zitate sind nur mit vollständigen bibliographischen Angaben und dem Vermerk „Unveröffentlichtes und unkorrigiertes Manuskript einer Promotionsarbeit“ zulässig.

Alfred Lévy